DAVID GRAEBER

DETTE

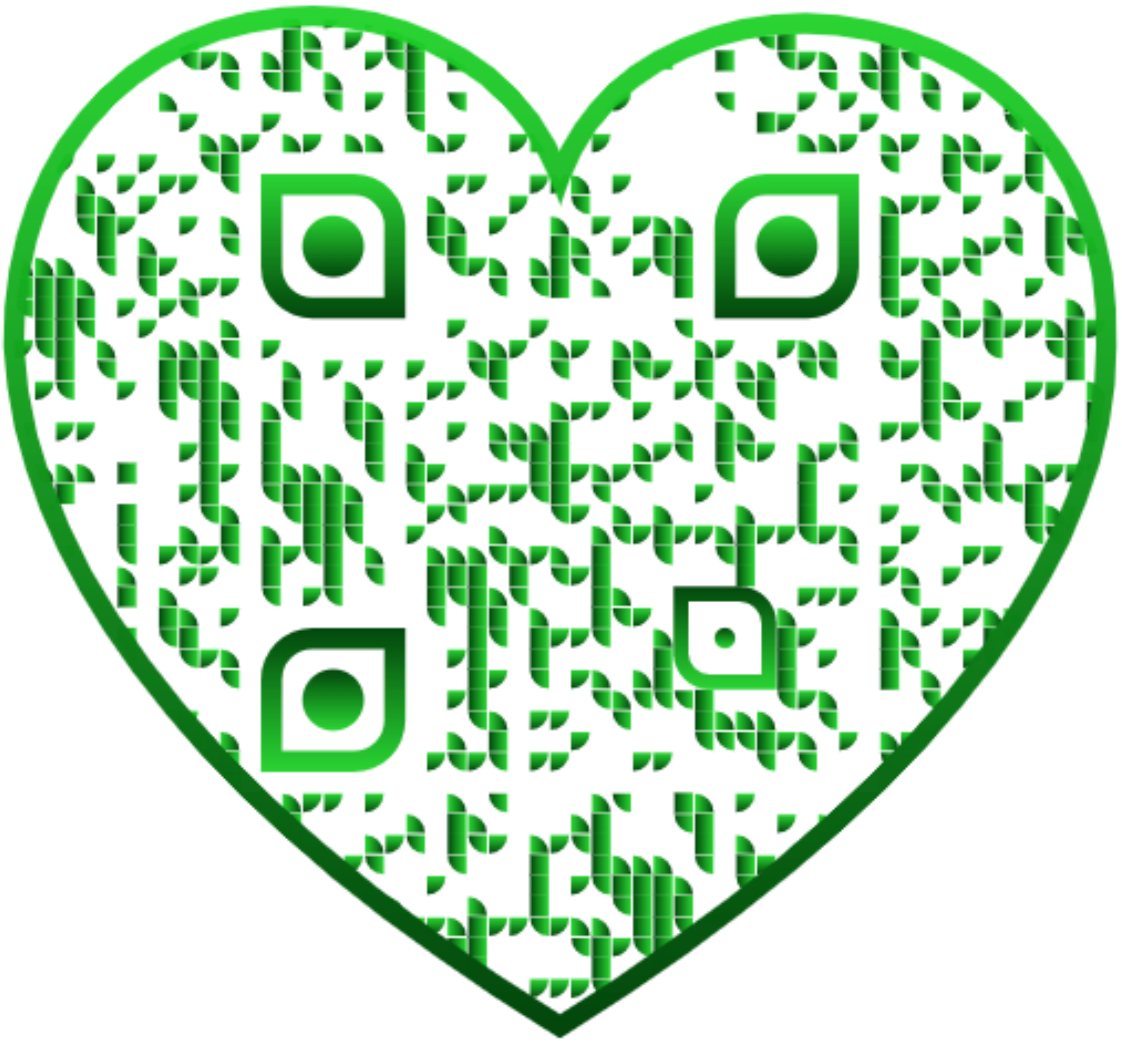
5000 ANS D'HISTOIRE

UN LIVRE DÉJÀ CULTE

plus de 100 000 exemplaires vendus aux États-Unis

L L L
LES LIENS QUI LIBÈRENT

SHOUT
SHARE
IT



DAVID GRAEBER

DETTE

5000 ANS D'HISTOIRE

UN LIVRE DÉJÀ CULTE

plus de 100 000 exemplaires vendus aux États-Unis

L L L
LES LIENS QUI LIBÈRENT

DAVID GRAEBER

DETTE

5000 ANS D'HISTOIRE

UN LIVRE DÉJÀ CULTE

plus de 100 000 exemplaires vendus aux États-Unis

LLL
LES LIENS QUI LIBÈRENT

Dette 5000 ans d'histoire

Voici un livre capital, best-seller aux États-Unis – près de 100 000 exemplaires vendus – écrit par l'un des intellectuels les plus influents selon le *New York Times* et initiateur d'Occupy Wall Street à New York.

Un livre qui, remettant en perspective l'histoire de la dette depuis 5 000 ans, renverse magistralement les théories admises. Il démontre que le système de crédit, apparu dès les premières sociétés agraires, précède de loin l'invention des pièces de monnaie. Quant au troc, il n'a été qu'un pis-aller et ne s'est réellement développé que dans des situations particulières ou de crise. La dette a donc toujours structuré nos économies, nos rapports sociaux et jusqu'à nos représentations du monde.

David Graeber montre que le vocabulaire des écrits juridiques et religieux de l'Antiquité (des mots comme « culpabilité », « pardon » ou « rédemption ») est issu en grande partie des affrontements antiques sur la dette. Or il fonde jusqu'à nos conceptions les plus fondamentales du bien et du mal, jusqu'à l'idée que nous nous faisons de la liberté. Sans en avoir conscience, nous livrons toujours ces combats…

Selon l'auteur, l'endettement est une construction sociale fondatrice du pouvoir. Si autrefois les débiteurs insolvables ont nourri l'esclavage, aujourd'hui les emprunteurs pauvres – qu'il s'agisse de particuliers des pays riches ou d'États du tiers-monde – sont enchaînés aux systèmes de crédit. « L'histoire montre, explique Graeber, que le meilleur moyen de justifier des relations fondées sur la violence, de les faire passer pour morales, est de les recadrer en termes de dettes – cela crée aussitôt l'illusion que c'est la victime qui commet un méfait. » Trop d'économistes actuels perpétuent cette vieille illusion d'optique, selon laquelle l'opprobre est forcément à jeter sur les débiteurs, jamais sur les créanciers.

Ils oublient aussi une leçon déjà connue de la civilisation mésopotamienne : si l'on veut éviter l'explosion sociale, il faut savoir « effacer les tablettes »… Un essai essentiel et foisonnant qui nous permet de mieux comprendre l'histoire du monde, la crise du crédit en cours et l'avenir de notre économie.

David Graeber

David Graeber est docteur en anthropologie, économiste et professeur à la London University. Il est l'un des intellectuels les plus en vue du moment et les plus ancrés dans les réalités socio-économiques actuelles.

OUVRAGE ÉDITÉ AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Titre original
Debt : the first 5000 years
© 2011 by David Graeber

ISBN : 979-10-209-0072-2
© Les Liens qui Libèrent, 2013

David Graeber

Dette :
5 000 ans d'histoire

Traduit de l'anglais
par Françoise et Paul Chemla

ÉDITIONS LES LIENS QUI LIBÈRENT

Chapitre 1

L'expérience de la confusion morale

Dette
nom commun. 1) somme due ; 2) situation du débiteur ; 3) sentiment de gratitude pour une faveur ou un service.

Oxford English Dictionary

Si tu dois 100 000 dollars à la banque, elle te tient. Si tu lui en dois 100 millions, tu la tiens.

Proverbe américain

Il y a deux ans, par une série d'étranges coïncidences, je me suis retrouvé dans une garden party à Westminster Abbey. Non sans un léger malaise. Les invités étaient agréables et cordiaux, et le père Graeme, organisateur de cette petite fête, est le plus charmant des hôtes, mais ma présence en ces lieux me semblait assez incongrue. Au cours de la soirée, le père Graeme m'a signalé qu'il y avait là, près d'une fontaine, une personne qui allait sûrement m'intéresser. C'était une jeune femme soignée, bien mise, une avocate – « mais du genre militant. Elle travaille pour une fondation qui apporte une aide juridique aux associations anti-pauvreté de Londres. Vous aurez probablement beaucoup à vous dire ».

Nous avons bavardé. Elle m'a parlé de son travail. Je lui ai dit que je participais depuis des années au mouvement pour la justice mondiale – le mouvement « altermondialiste », comme l'appellent volontiers les médias. Cela l'intrigua. Seattle, Gênes, les gaz lacrymogènes, les combats de rue, elle avait lu quantité d'articles sur tout cela, mais… étions-nous vraiment arrivés à quelque chose, concrètement ?

– Certainement, ai-je répondu. C'est même assez stupéfiant, tout ce que nous avons fait en quelques années.

– Par exemple ?

– Par exemple, nous avons presque entièrement détruit le FMI.

Elle ne savait pas très bien ce que c'était, le FMI. Je lui ai dit qu'il s'agissait, en gros, des hommes de main chargés d'obliger les pays du monde à rembourser leurs dettes – le Fonds monétaire international, « c'est, disons, l'équivalent "haute finance" des armoires à glace qui viennent vous casser une jambe ». Sur quoi j'ai entamé un petit rappel historique : pendant la crise pétrolière des années 1970, les pays de l'OPEP avaient déposé une si large part de leur nouvelle richesse dans les banques occidentales que celles-ci se demandaient bien où investir tout cet argent ; la Citibank et la Chase avaient alors envoyé des émissaires tous azimuts pour tenter d'amener dictateurs et politiciens du Tiers Monde à contracter des emprunts (activisme baptisé à l'époque le « *go-go banking* ») ; très bas lors de la signature de ces contrats, les taux d'intérêt étaient montés presque aussitôt à un niveau astronomique, autour de 20 %, à cause de la politique monétaire restrictive mise en œuvre par les États-Unis au début des années 1980 ; c'était cette situation qui, dans les années 1980 et 1990, avait provoqué la crise de la dette du Tiers Monde ; pour obtenir un refinancement, les pays pauvres avaient alors dû se soumettre aux conditions imposées par le FMI : supprimer tout « soutien aux prix » des denrées de base, voire renoncer à maintenir des réserves alimentaires stratégiques, et mettre fin à la gratuité des soins et de l'enseignement ; le résultat net avait été l'écroulement total des mécanismes publics fondamentaux qui soutenaient certaines des populations les plus pauvres et vulnérables de la Terre. J'ai évoqué la pauvreté, le pillage des ressources publiques, l'effondrement des sociétés, la violence endémique, la malnutrition, le désespoir, les vies brisées.

– Mais *vous*, quelle est votre position ? m'a demandé l'avocate.

– Sur le FMI ? L'abolir.

– Non, je veux dire : sur la dette du Tiers Monde ?

– La dette ? Nous voulons l'abolir aussi. L'impératif immédiat était d'arrêter le FMI, de mettre un terme à ses politiques d'ajustement structurel, cause directe de tous les dégâts, mais nous y sommes parvenus étonnamment vite. L'objectif à long terme est l'annulation de la dette. Un peu dans l'esprit du Jubilé biblique. Pour nous, trente ans de flux financiers des pays pauvres vers les riches, ça suffit !

– Mais ils l'ont emprunté, cet argent, a-t-elle répliqué, sur le ton de l'évidence. Il est clair qu'on doit toujours payer ses dettes.

À cet instant, j'ai compris que notre conversation allait être très différente de ce que j'avais prévu.

Par où commencer ? J'aurais pu lui dire que ces emprunts avaient été contractés par des dictateurs non élus qui avaient mis directement l'essentiel des fonds sur leurs comptes personnels en Suisse ; lui paraissait-il juste d'exiger que les créanciers soient remboursés non par le dictateur, ni même par les bénéficiaires de ses largesses, mais en ôtant littéralement le pain de la bouche d'enfants affamés ? J'aurais pu lui faire remarquer que nombre de ces pays pauvres avaient déjà remboursé trois ou quatre fois la somme empruntée, mais que, par le miracle des intérêts composés, leurs versements n'avaient toujours pas réduit sensiblement le principal. Ou lui faire mesurer l'écart qui existe entre refinancer des prêts et imposer à des pays, pour obtenir ce refinancement, une politique économique libérale orthodoxe conçue à Washington ou à Zurich, que leurs citoyens n'avaient jamais acceptée et n'accepteraient jamais. Ou souligner qu'il y avait quelque malhonnêteté à exiger que ces pays adoptent des constitutions démocratiques, puis à priver leurs élus, quels qu'ils fussent, de tout contrôle sur la politique nationale. Ou encore lui dire que la politique économique qu'imposait le FMI ne fonctionnait même pas. Mais il y avait un problème plus fondamental : le postulat selon lequel les dettes *doivent* être remboursées.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que, même dans le cadre de la théorie économique admise, l'énoncé « on doit toujours payer ses dettes » n'est pas vrai. Tout prêteur est censé prendre un certain risque. Si l'on pouvait se faire rembourser n'importe quel prêt, même le plus stupide – s'il n'existait aucun code des faillites, par exemple –, les effets seraient désastreux. Quelles raisons les prêteurs auraient-ils de ne pas consentir de prêts extravagants ?

– Ce que vous dites semble aller de soi, je le sais, ai-je répondu, mais, bizarrement, ce n'est pas du tout ainsi que les prêts doivent fonctionner sur le plan économique. Les institutions financières servent à canaliser les ressources vers des investissements rentables. Si une banque a la garantie de récupérer son argent plus un intérêt quoi qu'elle fasse, le système s'effondre. J'entre dans l'agence la plus proche de la Royal Bank of Scotland et je dis à ses responsables : « J'ai un tuyau en or massif sur une course de chevaux. Vous pouvez me prêter deux millions ? » Ils vont

sûrement me rire au nez. Pour une seule raison : ils savent que, si mon cheval ne gagne pas, ils n'auront aucun moyen de récupérer l'argent. Mais imaginons qu'il existe une loi garantissant qu'ils seront remboursés quoi qu'il puisse se passer, même si cela m'oblige, disons, à vendre ma fille comme esclave, ou à me faire prélever mes organes, que sais-je encore. Dans ce cas, pourquoi pas ? Pourquoi prendre la peine d'attendre que quelqu'un vienne avec un projet viable de laverie automatique ou autre ? Fondamentalement, c'est cette situation-là que le FMI a créée au niveau mondial – et voilà pourquoi toutes ces banques sont prêtes à gaver de milliards de dollars une bande d'escrocs repérables au premier coup d'œil.

Je n'ai pas pu aller jusqu'au bout, parce qu'à ce moment-là a surgi un financier ivre : il avait remarqué que nous parlions d'argent et s'est mis à raconter des histoires drôles sur l'aléa moral – qui se sont assez vite métamorphosées, je ne sais comment, en un long récit pas très captivant sur l'une de ses conquêtes sexuelles. J'ai pris la tangente.

Mais cette petite phrase a continué à résonner plusieurs jours dans ma tête.

« Il est clair qu'on doit toujours payer ses dettes. »

On voit bien ce qui fait sa force : ce n'est pas vraiment un énoncé économique, c'est un énoncé moral. Après tout, payer ses dettes, n'est-ce pas l'alpha et l'oméga de la morale ? Donner à chacun son dû. Assumer ses responsabilités. S'acquitter de ses obligations à l'égard des autres, comme on attend d'eux qu'ils s'acquittent des leurs. Peut-on trouver exemple plus flagrant d'esquive de ses responsabilités que le reniement d'une promesse ou le refus de rembourser une dette ?

C'est cette évidence intrinsèque affichée – j'en étais maintenant conscient – qui rendait la phrase si insidieuse. Elle était de ces formules capables de donner un air inoffensif et banal à des horreurs. Le mot peut sembler fort, mais il est difficile de parler de ces politiques sans s'émouvoir lorsqu'on a vu de ses yeux leurs effets. Je les ai vus. J'ai vécu près de deux ans sur les hauts plateaux de Madagascar. Peu avant mon arrivée, il y a eu une épidémie de paludisme. Épidémie particulièrement virulente, car cette maladie avait été depuis longtemps éradiquée de la région, si bien qu'après une ou deux générations la plupart des habitants avaient perdu leurs anticorps. Le maintien du programme d'éradication avait un coût : il fallait procéder à des tests périodiques pour s'assurer que les moustiques ne se reproduisaient pas, et à des campagnes de pulvérisation s'il se révélait

qu'ils s'étaient reproduits. Ce n'était pas une grosse dépense, mais les plans d'austérité imposés par le FMI ont conduit l'État à réduire ces activités de surveillance. Il y a eu dix mille morts. J'ai rencontré de jeunes mères pleurant leurs enfants décédés. Était-il justifié de perdre dix mille vies pour que la Citibank n'ait pas à reconnaître ses pertes sur un seul prêt irresponsable, d'ailleurs sans grande importance pour son bilan ? Répondre oui serait bien difficile, se dira-t-on. Voici pourtant une femme qui le faisait, et elle était parfaitement honorable – elle travaillait même pour une organisation caritative. Cet argent était dû, et il est clair qu'on doit toujours payer ses dettes.

*

Pendant des semaines, cette formule n'a cessé de me revenir à l'esprit. Pourquoi la dette ? D'où vient l'étrange puissance de ce concept ? La dette des consommateurs est le sang qui irrigue notre économie. Tous les États modernes sont bâtis sur le déficit budgétaire. La dette est devenue le problème central de la politique internationale. Mais nul ne semble savoir exactement ce qu'elle est, ni comment la penser.

Le fait même que nous ne sachions pas ce qu'est la dette, la flexibilité de ce concept, est le fondement de son pouvoir. L'histoire montre que le meilleur moyen de justifier des relations fondées sur la violence, de les faire passer pour morales, est de les recadrer en termes de dette – cela crée aussitôt l'illusion que c'est la victime qui commet un méfait. Les mafieux le comprennent. Les conquérants aussi. Depuis des millénaires, les violents disent à leurs victimes qu'elles leur doivent quelque chose. Au minimum, elles « leur doivent la vie » (expression fort révélatrice), puisqu'ils ne les ont pas tuées.

Aujourd'hui, l'agression armée est définie comme un crime contre l'humanité, et les tribunaux internationaux, quand ils sont saisis, condamnent en général les agresseurs à payer des indemnités. L'Allemagne a dû s'acquitter de réparations massives après la Première Guerre mondiale, et l'Irak continue à indemniser le Koweït pour l'invasion de Saddam Hussein en 1990. Mais pour la dette du Tiers Monde, celle de pays comme Madagascar, la Bolivie et les Philippines, le mécanisme semble fonctionner en sens inverse. Les États endettés du Tiers Monde sont presque

exclusivement des pays qui, à un moment ou à un autre, ont été agressés et occupés par des puissances européennes – celles-là mêmes, souvent, à qui ils doivent aujourd'hui de l'argent. En 1895, par exemple, la France a envahi Madagascar, dissous le gouvernement de la reine Ranavalona III et déclaré le pays colonie française. L'une des premières initiatives du général Gallieni après la « pacification », comme aimaient à dire les envahisseurs à l'époque, a été d'imposer lourdement la population malgache : elle devait rembourser les coûts de sa propre invasion, mais aussi – les colonies françaises étant tenues d'autofinancer leur budget – assumer ceux de la construction des chemins de fer, routes, ponts, plantations, etc., que le régime colonial français souhaitait construire. On n'a jamais demandé aux contribuables malgaches s'ils voulaient avoir ces chemins de fer, routes, ponts et plantations, et ils n'ont guère pu s'exprimer non plus sur leur localisation ni leurs méthodes de construction[1]. Bien au contraire : au cours du demi-siècle qui a suivi, l'armée et la police françaises ont massacré un nombre important de Malgaches qui protestaient trop énergiquement contre tout cela (plus d'un demi-million, selon certains rapports, pendant une seule révolte en 1947). Notons bien que Madagascar n'avait jamais infligé de préjudice comparable à la France. Néanmoins, on a dit dès le début au peuple malgache qu'il devait de l'argent à la France, on considère actuellement qu'il doit toujours de l'argent à la France, et le reste du monde estime cette relation parfaitement juste. Quand la « communauté internationale » perçoit un problème moral, c'est en général lorsque le gouvernement malgache lui paraît lent à rembourser ses dettes.

La dette ne se résume pas à la justice du vainqueur ; elle peut aussi servir à punir des vainqueurs qui n'auraient pas dû gagner. Ici, l'exemple le plus spectaculaire est l'histoire de la république d'Haïti, premier pays pauvre à avoir été mis en péonage [a] permanent par la dette. Haïti a été fondé par d'anciens esclaves des plantations qui, avec force déclarations sur l'universalité des droits et des libertés, avaient osé se révolter, puis vaincre les armées de Napoléon venues rétablir l'esclavage. La France avait aussitôt déclaré que la nouvelle République lui devait 150 millions de francs de dommages et intérêts pour l'expropriation des plantations et pour les coûts des expéditions militaires en déconfiture. Tous les autres pays, États-Unis compris, étaient alors convenus de mettre Haïti sous embargo jusqu'au

remboursement de cette somme. Le montant était délibérément impossible (environ 18 milliards de dollars actuels), et, avec l'embargo qui en résulta, le mot « Haïti » est resté depuis cette époque un synonyme permanent de dette, de pauvreté et de misère humaine[2].

Mais le mot « dette » semble parfois revêtir le sens opposé. À partir des années 1980, les États-Unis, qui s'étaient montrés inflexibles sur le remboursement des emprunts du Sud, ont eux-mêmes accumulé une dette très supérieure à celle de tous les pays du Tiers Monde réunis. Elle est essentiellement alimentée par leurs dépenses militaires. La dette extérieure des États-Unis prend toutefois une forme particulière : des bons du Trésor détenus par des investisseurs institutionnels dans des pays (Allemagne, Japon, Corée du Sud, Taïwan, Thaïlande, États du Golfe) qui sont presque tous des protectorats militaires américains de fait, pour la plupart couverts de bases, d'armes et de matériels américains financés par ces mêmes dépenses de déficit. La situation a un peu changé depuis que la Chine est entrée dans le jeu (la Chine est un cas particulier, pour des raisons qui seront expliquées plus loin), mais pas tant que cela – même la Chine estime que la masse de bons du Trésor américains qu'elle détient l'assujettit jusqu'à un certain point aux intérêts des États-Unis, et non l'inverse.

Quel est donc le statut de tout cet argent envoyé continuellement au Trésor américain ? S'agit-il de prêts ? Ou est-ce un tribut ? Dans le passé, lorsque des puissances maintenaient des centaines de bases militaires hors de leur territoire, on les appelait des « empires », et les empires exigeaient des peuples assujettis le versement régulier d'un tribut. Certes, l'État américain se défend d'être un empire – mais on pourrait aisément soutenir que sa seule raison de s'obstiner à qualifier ces versements de « prêts » et non de « tributs » est précisément sa volonté de nier la réalité de ce qui se passe.

Cela dit, il est vrai qu'au fil de l'histoire certaines dettes et certains débiteurs ont toujours été traités autrement que les autres. Dans les années 1720, l'une des choses qui scandalisaient le plus l'opinion britannique quand la presse populaire évoquait les conditions de vie dans les prisons pour dettes, c'est que ces établissements étaient régulièrement divisés en deux sections. Les détenus aristocrates, pour qui souvent un bref séjour à Fleet ou à Marshalsea était du dernier chic, se faisaient servir des mets raffinés et du vin par des domestiques en livrée et avaient droit à des visites

régulières de prostituées. Du « côté commun », les débiteurs pauvres étaient enchaînés ensemble dans des cellules minuscules, « couverts d'ordure et de vermine », écrit un rapport, « et exposés à mourir sans pitié, de faim et de la fièvre des prisons[3] ».

En un sens, on peut voir l'ordre économique du monde actuel comme une version très élargie de cette situation : les États-Unis sont le débiteur Cadillac et Madagascar le pauvre affamé de la cellule d'à côté – sermonné par les serviteurs des débiteurs Cadillac qui lui disent que tous ses problèmes viennent de sa propre irresponsabilité.

Mais quelque chose de plus fondamental se joue ici, une question philosophique, même, que nous ferions bien de méditer. Quelle différence y a-t-il entre un gangster qui sort un pistolet et exige qu'on lui donne mille dollars « comme prix de sa protection » et le même gangster qui sort un pistolet et exige qu'on lui « prête » mille dollars ? À bien des égards, aucune, c'est évident. Mais, sous certains angles, *il y a* une différence. Comme dans le cas de la dette américaine à l'égard de la Corée ou du Japon, si le rapport de forces s'inverse un jour, si l'Amérique perd sa suprématie militaire, si le gangster perd ses hommes de main, ce « prêt » risque fort d'être traité tout autrement. Il pourrait alors devenir une obligation authentique. Mais il est clair que l'élément crucial resterait le pistolet.

Un vieux sketch le dit avec encore plus d'élégance – le voici, revu et amélioré par Steve Wright :

> Je descendais la rue avec un ami l'autre jour quand un gaillard armé d'un pistolet a surgi d'une allée : « Haut les mains ! »
>
> J'ai sorti mon portefeuille et je me suis dit : « Ne perdons pas tout ! » Prenant quelques billets, je me suis tourné vers mon ami : « Au fait, Fred, voici les cinquante dollars que je te dois. »
>
> Le voleur a été si scandalisé qu'il a pris 1 000 dollars de son argent personnel, a forcé Fred, sous la menace de son arme, à me les prêter, puis les a repris.

En dernière analyse, celui qui tient le pistolet n'a pas à faire ce qu'il ne veut pas faire. Mais, pour pouvoir diriger efficacement un régime, même fondé sur la violence, il faut instaurer un ensemble de règles. Elles peuvent être totalement arbitraires. En un sens, leur contenu importe peu. Du moins au début. Le problème est que, dès l'instant où l'on commence à cadrer une

situation en termes de dette, les gens finissent inévitablement par se demander qui doit vraiment quoi à qui.

Les controverses sur la dette durent depuis cinq mille ans, voire plus. Pendant l'essentiel de l'histoire de l'humanité – du moins celle des États et des empires –, on a signifié à la plupart des êtres humains qu'ils étaient des débiteurs[4]. Les historiens, notamment les spécialistes de l'histoire des idées, ont fait preuve d'une étrange réticence à envisager les conséquences humaines de cet état de fait ; c'est d'autant plus étrange qu'il a – plus que tout autre – suscité continuellement l'indignation et la rancœur. Dites aux gens qu'ils sont des inférieurs : ça ne va pas leur faire plaisir, mais, aussi étonnant que cela puisse paraître, il est rare que cela les pousse à la révolte armée. Dites-leur qu'ils sont des égaux potentiels qui ont échoué, que même ce qu'ils ont, ils ne le méritent pas, qu'ils ne le possèdent pas de bon droit, et vous avez de bien meilleures chances de les mettre en rage. C'est du moins ce que semble enseigner l'histoire. Pendant des millénaires, la lutte entre riches et pauvres a largement pris la forme de conflits entre créanciers et débiteurs – de disputes sur la justice ou l'injustice du paiement d'intérêts, du péonage, de l'amnistie, de la saisie immobilière, de la restitution au créancier, de la confiscation des moutons, de la saisie des vignobles et de la vente des enfants du débiteur comme esclaves. Et dans les cinq mille dernières années, avec une remarquable régularité, les insurrections populaires ont commencé de la même façon : par la destruction rituelle des registres des dettes – tablettes, papyrus, grands livres ou autre support propre à une époque et à un lieu particuliers. (Après quoi les rebelles s'en prenaient en général aux cadastres et aux registres fiscaux.) Comme se plaisait à dire le grand spécialiste de l'Antiquité Moses Finley, tous les mouvements révolutionnaires du monde antique ont eu le même programme : « annulation des dettes et redistribution des terres[5] ».

Notre tendance à négliger tout cela apparaît encore plus étrange quand on mesure à quel point notre langage moral et religieux contemporain dérive en droite ligne de ces conflits. Un mot comme « rédemption » est l'exemple le plus évident, puisqu'il est directement emprunté au vocabulaire de la finance antique [b]. Plus largement, on peut en dire autant de « culpabilité », « liberté » ou « pardon » [c]. Les différends sur « qui doit vraiment quoi à

qui » ont éminemment contribué à modeler notre vocabulaire fondamental du bien et du mal.

Le fait même qu'une si large part de ce lexique ait pris forme dans des controverses autour de la dette a conféré à ce concept une étrange incohérence. Pour débattre avec le roi, il faut parler le langage du roi, que ses prémisses soient sensées ou non.

Donc, si l'on examine l'histoire de la dette, on découvre d'abord une profonde confusion morale, dont voici la manifestation la plus évidente : à peu près partout, la majorité des gens sont simultanément convaincus (1) que rembourser l'argent qu'on a emprunté est une simple question d'éthique et (2) que quiconque fait profession de prêter de l'argent est un scélérat.

Il est vrai que sur le second point les opinions sont très diverses. Dans l'éventail des possibles, un cas extrême pourrait être la situation constatée par l'anthropologue français Jean-Claude Galey dans une région de l'est de l'Himalaya : dans les années 1970 encore, les membres des castes inférieures – que l'on appelait « les vaincus », puisqu'on voyait en eux les descendants d'une population conquise il y a de nombreux siècles par la caste des propriétaires fonciers actuels – y vivaient en situation de dépendance permanente par la dette. Sans terre et sans le sou, ils étaient obligés de solliciter des prêts auprès des propriétaires simplement pour manger – pas avec l'argent prêté, puisqu'il s'agissait de petite monnaie, mais parce que les débiteurs pauvres étaient censés rembourser les intérêts sous forme de travail, et qu'on allait leur donner au moins le gîte et le couvert pendant qu'ils récuraient les toilettes extérieures de leur créancier ou réparaient le toit de sa remise. Pour les « vaincus » – comme pour la plupart des gens partout dans le monde, en fait –, les dépenses les plus importantes dans une vie étaient les noces et les funérailles. Elles demandaient beaucoup d'argent, qu'ils devaient toujours emprunter. Dans ces cas-là, il était courant, explique Galey, que les prêteurs de la caste supérieure exigent en gage l'une des filles de l'emprunteur. Souvent, quand un homme pauvre devait emprunter pour marier sa fille, la garantie était la mariée elle-même. Elle devait se présenter au domicile du prêteur après la nuit de noces et lui servait de concubine pendant quelques mois ; puis, quand il se lassait d'elle, elle était envoyée dans un camp de bûcheronnage voisin où elle travaillait un an ou deux en tant que prostituée pour payer la

dette de son père. Quand tout était remboursé, elle retournait chez son mari et commençait sa vie d'épouse[6].

Cela paraît choquant, odieux même, mais Galey ne signale aucun sentiment général d'injustice. Tout le monde semblait considérer que c'était ainsi, tout simplement. Les brahmanes locaux, arbitres ultimes sur les questions de morale, n'en étaient nullement troublés – bien qu'on ne puisse guère s'en étonner, puisque les prêteurs les plus en vue étaient souvent des brahmanes.

Même ici, bien sûr, il est difficile de savoir ce que disent les gens en privé. Si un groupe de rebelles maoïstes prenait soudain le contrôle de la zone (certains opèrent effectivement dans cette région rurale de l'Inde) et arrêtait les usuriers locaux pour les juger, peut-être entendrions-nous s'exprimer toutes sortes d'opinions.

Mais la situation décrite par Galey, je l'ai dit, représente l'un des extrêmes de l'éventail des possibles – le cas où les usuriers sont eux-mêmes les autorités morales ultimes. Comparons-la avec celle de la France médiévale, où le statut moral des prêteurs était sérieusement contesté. L'Église catholique avait toujours interdit le prêt à intérêt, mais les règles tombaient souvent en désuétude, ce qui incitait les autorités ecclésiastiques à organiser des campagnes de prédication : elles envoyaient les frères mendiants de ville en ville pour avertir les usuriers que, s'ils ne se repentaient pas et ne restituaient pas intégralement les intérêts extorqués à leurs victimes, ils iraient sûrement en enfer.

Ces sermons, dont beaucoup nous sont parvenus, sont riches en récits d'épouvante sur des prêteurs non repentis que frappe le jugement de Dieu : des histoires de riches atteints de démence ou de maladies terrifiantes, hantés sur leur lit de mort par des cauchemars dans lesquels ils voient les serpents et démons qui vont bientôt déchiqueter ou dévorer leurs chairs. Au XII^e^ siècle, lorsque ces campagnes ont atteint leur apogée, on s'est mis à user de sanctions directes. La papauté a donné instruction aux paroisses locales d'excommunier tous les usuriers connus. Il ne fallait pas leur permettre de recevoir les sacrements et il n'était pas question d'enterrer leurs corps en terre consacrée. Un cardinal français, Jacques de Vitry, qui écrivait vers 1210, raconte l'histoire d'un usurier particulièrement influent, dont les amis avaient tenté de faire pression sur le prêtre de leur paroisse pour l'amener,

au mépris de la règle, à autoriser l'enterrement de l'usurier dans la cour de l'église locale.

> Comme les amis de l'usurier mort insistèrent beaucoup, pour échapper à leurs pressions le prêtre fit une prière et leur dit : « Posons son corps sur un âne et voyons la volonté de Dieu et ce qu'il en fera : où que l'âne l'emporte, que ce soit dans une église, un cimetière ou ailleurs, je l'enterrerai. » Le cadavre fut placé sur l'âne qui, sans dévier à droite ni à gauche, l'emmena tout droit hors de la ville jusqu'au lieu où les voleurs étaient pendus au gibet et d'une forte ruade il projeta le cadavre sous les fourches patibulaires dans le fumier[7].

Dans toute la littérature mondiale, il est pratiquement impossible de trouver un seul exemple de représentation favorable d'un prêteur – du moins professionnel, ce qui signifie, par définition, que cette personne facture des intérêts. Je ne suis pas sûr qu'il existe un autre métier qui ait eu si continûment mauvaise image (peut-être les bourreaux ?). C'est d'autant plus remarquable que, à la différence des bourreaux, les usuriers comptent souvent parmi les membres les plus riches et les plus puissants de leur communauté. Pourtant, le mot même d'« usurier » évoque l'image du requin, du prix du sang, des livres de chair, de la vente des âmes, et, en arrière-plan, du Diable, lui-même souvent représenté comme une sorte d'usurier, de comptable du mal, avec ses grands livres et ses registres, ou alors comme le personnage qui, tapi derrière l'usurier, attend son heure, celle où il pourra saisir l'âme de ce scélérat qui, par son métier, a clairement conclu un pacte avec l'enfer.

Historiquement, le prêteur n'a trouvé que deux moyens efficaces pour tenter d'échapper à l'opprobre : rejeter la responsabilité sur un tiers ou faire valoir que l'emprunteur est pire encore. Dans l'Europe médiévale, par exemple, les seigneurs usaient souvent de la première méthode en se faisant représenter par des Juifs. « Nos Juifs », disaient même nombre d'entre eux – c'est-à-dire des Juifs placés sous leur protection personnelle. En pratique, cela signifiait généralement qu'ils commençaient par interdire aux Juifs présents sur leur territoire tout autre moyen de gagner leur vie que l'usure (garantissant ainsi qu'ils seraient largement détestés) ; puis ils se retournaient périodiquement contre eux en clamant que c'étaient d'abominables créatures, et confisquaient l'argent. La seconde méthode est bien sûr plus courante, mais elle incite d'ordinaire à conclure que les deux

parties sont également coupables, que toute l'affaire est scandaleuse et que, très probablement, le prêteur et l'emprunteur sont tous deux damnés.

D'autres traditions religieuses ont des points de vue différents. Non seulement les codes juridiques hindouistes du Moyen Âge admettaient le prêt à intérêt (la condition essentielle était que l'intérêt ne devait jamais dépasser le principal), mais ils affirmaient souvent qu'un débiteur qui ne remboursait pas renaîtrait dans la maison de son créancier pour devenir son esclave – ou, dans des codes ultérieurs, son cheval ou son bœuf. La même attitude, faite de tolérance à l'égard des prêteurs et de vengeance karmique contre les emprunteurs, réapparaît dans bien des versions du bouddhisme. Néanmoins, dès l'instant où les usuriers paraissaient aller trop loin, on voyait surgir des histoires en tout point semblables à celles que l'on trouve en Europe. Un auteur médiéval japonais en raconte une – une histoire vraie, souligne-t-il – sur le destin terrifiant d'Hiromushime, l'épouse d'un riche gouverneur de district, vers 776 ap. J.-C. Cette femme d'une cupidité exceptionnelle

> mêlait de l'eau au vin de riz qu'elle vendait et faisait un très gros profit sur ce saké dilué. Le jour où elle prêtait à quelqu'un, elle utilisait une petite coupelle de mesure, mais le jour où elle se faisait rembourser, une grande. Quand elle prêtait du riz, sa balance notait de petites portions, mais quand elle se faisait payer, c'était en grosses quantités. L'intérêt qu'elle collectait par la force était gigantesque – souvent dix fois ou même cent fois le montant du prêt initial. Elle était intraitable sur les remboursements, et ne manifestait aucune pitié sous aucune forme. Son attitude avait terrorisé beaucoup de gens ; ils avaient abandonné leur maison pour s'éloigner d'elle et étaient devenus des vagabonds dans d'autres provinces[8].

Après sa mort, pendant sept jours, des moines prient sur son cercueil scellé. Le septième jour, mystérieusement, son corps revient soudain à la vie.

> Ceux qui sont venus la voir ont trouvé une puanteur indescriptible. Au-dessus de la taille elle était déjà devenue un bœuf, et des cornes de quatre pieds lui avaient poussé sur le front. Ses deux mains s'étaient muées en sabots, et ses ongles s'étaient craquelés pour prendre la cambrure d'un sabot de bœuf. Mais, sous la taille, son corps avait forme humaine. Elle n'aimait pas le riz et préférait manger de l'herbe. Elle le faisait par rumination. Nue, elle se vautrait dans ses excréments[9].

Les curieux accourent. Rongée par la culpabilité et la honte, la famille fait des tentatives désespérées pour acheter le pardon : ses membres annulent

les dettes de tous leurs débiteurs et donnent une large part de leur fortune à des établissements religieux. Enfin, heureusement, le monstre meurt.

L'auteur, lui-même moine, a le sentiment que cette histoire est un cas clair et net de réincarnation prématurée – la femme est punie par la loi du karma pour avoir violé « ce qui est à la fois raisonnable et juste ». Mais il a un problème : les écritures bouddhistes, dans la mesure où elles se sont explicitement prononcées sur la question, ne lui fournissent pas de précédents. Normalement, ce sont les débiteurs qui sont censés renaître en bœufs, pas les créanciers. C'est pourquoi, quand arrive le moment de formuler la morale de l'histoire, l'exposé de l'auteur devient vraiment confus :

> Comme dit un soutra : « Lorsque nous ne remboursons pas les choses que nous avons empruntées, notre paiement devient de renaître en cheval ou en bœuf. » « Le débiteur est comme un esclave, le créancier est comme un maître. » Ou encore : « Un débiteur est un faisan et son créancier un faucon. » Si vous êtes en situation d'avoir accordé un prêt, ne faites pas pression au-delà du raisonnable sur votre débiteur pour être remboursé. Si vous le faites, c'est vous qui renaîtrez en cheval ou en bœuf et qui serez mis au travail pour celui qui était votre débiteur, et vous rembourserez alors plusieurs fois[10].

Alors, lequel des deux ? Ils ne peuvent pas finir tous les deux comme animal dans l'étable de l'autre.

Toutes les grandes traditions religieuses semblent se heurter à ce dilemme, sous une forme ou sous une autre. D'un côté, dans la mesure où toutes les relations humaines impliquent une dette, toutes sont moralement compromises. Les deux parties sont probablement déjà coupables de quelque chose du fait même qu'elles établissent la relation ; au minimum, elles courent un gros risque de devenir coupables si le remboursement est différé. D'un autre côté, lorsque nous disons que quelqu'un agit « comme s'il ne devait rien à personne », nous ne le décrivons nullement comme un parangon de vertu. Dans le monde profane, la morale consiste en grande partie à remplir nos obligations à l'égard des autres, et nous nous obstinons à imaginer ces obligations comme des dettes. Peut-être les moines peuvent-ils esquiver le dilemme en se détachant entièrement du monde profane, mais nous, les autres, nous semblons condamnés à vivre dans un univers pas très cohérent.

*

L'histoire d'Hiromushime illustre parfaitement le vif désir de renvoyer l'accusation à l'accusateur. Comme dans le récit de l'usurier mort et de l'âne, il est clair que l'insistance sur les excréments, les animaux, l'humiliation, se veut un acte de justice poétique. Le créancier se voit contraint d'éprouver ce que l'on fait sentir en permanence au débiteur : la déchéance, l'avilissement. C'est une façon encore plus vivante et viscérale de poser la question : « Qui doit vraiment quoi à qui ? »

Ce que cette histoire illustre parfaitement aussi, c'est que, dès l'instant où l'on pose la question « Qui doit vraiment quoi à qui ? », on adopte le vocabulaire du créancier. Si nous ne remboursons pas nos dettes, « notre paiement devient de renaître en cheval ou en bœuf » ; de même, si vous êtes un créancier déraisonnable, vous aussi « vous rembourserez ». Même la justice karmique peut donc être réduite au langage d'une transaction financière.

C'est ici que nous en arrivons à la question centrale de ce livre : quand nous disons que notre sentiment de la morale et de la justice est réduit au langage d'une transaction financière, qu'est-ce que cela signifie, au juste ? Que se passe-t-il quand nous ramenons l'obligation morale à la dette ? Qu'est-ce qui change quand l'une se transforme en l'autre ? Et comment en parlons-nous quand notre vocabulaire a été à ce point modelé par le marché ? À un niveau, la distinction entre une obligation et une dette est simple, évidente. Une dette est l'obligation de payer une certaine somme. Par conséquent, à la différence de toutes les autres formes d'obligation, une dette est précisément quantifiable. C'est ce qui permet aux dettes de devenir simples, froides, impersonnelles – et tout cela leur permet ensuite d'être transférables. Si l'on doit une faveur, ou la vie, à un être humain, on la doit à cette personne et à nulle autre. Mais si l'on doit 40 000 dollars à 12 % d'intérêt, l'identité du créancier n'a pas vraiment d'importance ; et aucune des deux parties n'est tenue de se demander longuement ce dont l'autre a besoin, ce qu'elle désire, ce qu'elle est capable de faire – comme cela se passerait sûrement si c'était une faveur, du respect ou de la gratitude qui étaient « dus ». Inutile de calculer les effets humains ; il suffit de calculer le principal, les soldes, les pénalités et les taux d'intérêt. Si au bout du compte vous devez abandonner votre maison pour devenir vagabond dans d'autres

provinces, si votre fille finit par travailler comme prostituée dans un camp de mineurs, c'est bien dommage mais, pour le créancier, c'est un détail. *Money is money* et un contrat est un contrat.

De ce point de vue, le facteur crucial, qui sera longuement exploré dans ces pages, est l'aptitude de la monnaie à faire de la morale une question d'arithmétique impersonnelle – et, ce faisant, à justifier des choses qui sans cela paraîtraient odieuses ou monstrueuses. Le facteur violence, sur lequel j'ai mis l'accent jusqu'ici, peut sembler secondaire. La différence entre une « dette » et une simple obligation morale n'est pas la présence ou l'absence d'hommes armés qui peuvent imposer son respect en s'emparant des biens de l'intéressé ou en le menaçant de lui casser les jambes. C'est simplement le fait que le créancier a les moyens de préciser, numériquement, combien lui doit exactement le débiteur.

Néanmoins, lorsqu'on regarde les choses d'un peu plus près, on découvre que les deux réalités – la violence et la quantification – sont intimement liées. De fait, il est pratiquement impossible de trouver l'une sans l'autre. Les usuriers français avaient de puissants amis et hommes de main, capables d'intimider jusqu'aux autorités de l'Église. Sans cela, comment auraient-ils pu se faire rembourser des dettes techniquement illégales ? Hiromushime était d'une intransigeance absolue avec ses débiteurs – elle « ne manifestait aucune pitié sous aucune forme » –, mais enfin son mari était le gouverneur. Rien ne l'obligeait à manifester de la pitié. Ceux d'entre nous qui n'ont pas derrière eux des hommes en armes ne peuvent se permettre d'être aussi exigeants.

La façon dont la violence, ou la menace de la violence, transforme les rapports humains en mathématiques apparaîtra de multiples fois au fil de ce livre. C'est la source ultime de la confusion morale qui environne, semble-t-il, tout ce qui touche à la question de la dette. Les dilemmes qui en résultent se révèlent aussi vieux que la civilisation elle-même. Nous pouvons voir ce processus à l'œuvre dans les plus anciennes inscriptions de la Mésopotamie antique. Il trouve sa première expression philosophique dans les Vedas, réapparaît sous d'innombrables formes tout au long de l'histoire enregistrée, et sous-tend toujours aujourd'hui l'essence même de nos institutions – l'État et le marché, nos conceptions les plus fondamentales de la nature de la liberté, de la morale, du lien social –, car toutes ont été façonnées par une histoire faite de guerres, de conquêtes et d'esclavage, sur

des modes que nous ne sommes même plus capables de voir parce que nous ne pouvons plus imaginer les choses autrement.

*

De toute évidence, nous vivons un moment où il est particulièrement important de réexaminer l'histoire de la dette. Septembre 2008 a donné le coup d'envoi d'une crise financière qui a presque paralysé l'économie sur toute la planète. À bien des égards, l'économie mondiale s'est effectivement arrêtée : les bateaux ont cessé de sillonner les océans et on en a mis des milliers en cale sèche. Les échafaudages ont été démantelés parce qu'on ne bâtissait plus. Les banques ont pour l'essentiel arrêté de prêter. Tout cela a provoqué la colère et la stupéfaction de la population, mais aussi le début d'un vrai débat public sur la nature de la dette, de l'argent, des institutions financières, qui en étaient arrivées à tenir entre leurs mains le destin des nations.

Ce ne fut qu'un moment. Ce débat n'a finalement jamais eu lieu.

On voit bien pourquoi les gens étaient prêts à l'engager : l'histoire que l'on racontait à tout le monde depuis une dizaine d'années s'était révélée un mensonge colossal. Il est vraiment impossible de le dire plus gentiment. Cela faisait des années que nous entendions tous parler d'une nuée d'innovations financières ultra-sophistiquées – dérivés de crédit et de matières premières, dérivés des hypothèques garanties par nantissement, titres hybrides, swaps de taux d'intérêt, etc. Ces nouveaux marchés des dérivés étaient d'un raffinement si incroyable que, à en croire une rumeur persistante, une banque d'affaires de premier plan avait dû recruter des astrophysiciens pour gérer ses programmes de transactions, si complexes que même les financiers n'arrivaient pas à en comprendre un traître mot. Le message était transparent : laissez ces questions aux professionnels. Cela vous dépasse. Peut-être n'aimez-vous guère les financiers (peu de gens semblent enclins à soutenir qu'ils méritent beaucoup de sympathie), mais ils sont par définition compétents – si extraordinairement compétents, en fait, qu'une surveillance démocratique des marchés financiers est tout bonnement inconcevable. (Même de très nombreux universitaires s'y sont laissé prendre. Je me souviens d'avoir assisté en 2006 et 2007 à des colloques où des théoriciens au goût du jour ont soutenu dans leurs

contributions que ces nouvelles formes de titrisation, liées aux nouvelles technologies de l'information, annonçaient une transformation imminente de la nature même du temps, du possible – voire de la réalité. Je me suis dit : « Pauvres naïfs ! » Et c'était bien le cas.)

Puis, quand la poussière provoquée par l'écroulement est retombée, il s'est révélé que nombre de ces dispositifs, voire la plupart, n'étaient rien d'autre que des arnaques très élaborées. Il s'agissait, par exemple, de vendre à des familles pauvres des contrats de prêt rédigés de façon à rendre inévitable le défaut de paiement final ; de prendre des paris sur le temps qu'il faudrait à ces emprunteurs pour déclarer forfait ; d'emballer dans un même paquet le prêt et le pari et de les vendre à des investisseurs institutionnels (qui représentaient, peut-être, l'épargne retraite de ces emprunteurs pauvres), en prétendant qu'ils seraient d'un bon rapport quoi qu'il arrive ; de laisser ensuite lesdits investisseurs mettre en circulation ces paquets comme s'il s'agissait d'une monnaie ; et de se décharger de la responsabilité de payer les paris sur une compagnie d'assurances géante qui, si elle coulait à pic sous le poids de la dette ainsi contractée (ce qui allait forcément arriver), serait renflouée par le contribuable (comme ces conglomérats l'ont toujours été)[11]. Autrement dit, tout cela ressemble beaucoup à une version exceptionnellement compliquée de ce que faisaient les banques quand elles prêtaient de l'argent aux dictateurs en Bolivie ou au Gabon à la fin des années 1970 : accorder des prêts complètement irresponsables en sachant pertinemment que, quand cela se saurait, politiques et hauts fonctionnaires monteraient au créneau pour que ces banques soient malgré tout remboursées, quel que soit le nombre de vies humaines qu'il faudrait dévaster et détruire pour cela.

Mais il y avait une différence : cette fois, les banquiers l'avaient fait à une échelle inconcevable. Le montant total des dettes qu'ils avaient accumulées était supérieur aux produits intérieurs bruts de tous les pays du monde réunis – c'est ce qui a provoqué la descente en vrille de l'économie mondiale et failli détruire le système lui-même.

Les armées et les polices ont été mises en alerte pour combattre les émeutes et insurrections qu'on attendait. Il n'y en a pas eu. Mais il n'y a pas eu non plus le moindre changement important dans le mode de gestion du système. À l'époque, pourtant, puisque les grandes entreprises qui

incarnaient le capitalisme s'étaient effondrées (Lehman Brothers, la Citibank, General Motors) et que toutes leurs prétentions à une sagacité supérieure s'étaient révélées fausses, tout le monde supposait que nous allions au moins relancer un vaste débat sur la nature de la dette et des institutions de crédit. Et pas seulement un débat.

La plupart des Américains paraissaient ouverts à des solutions radicales. Au vu des sondages, ils estimaient à une majorité écrasante qu'il ne fallait pas renflouer les banques, *quelles que fussent les conséquences économiques*, mais secourir les simples citoyens englués dans de mauvais prêts immobiliers. Pour les États-Unis, c'est vraiment extraordinaire. Depuis l'époque coloniale, les Américains sont le peuple le moins favorable aux débiteurs. C'est curieux, en un sens, pour un pays qui a été en grande partie peuplé par des débiteurs en fuite. Mais c'est aussi un pays où l'on pense que la morale consiste à payer ses dettes : cette idée est ancrée plus profondément que toute autre ou presque. Du temps des colonies, on clouait souvent l'oreille du débiteur insolvable à un poteau. Les États-Unis ont été l'un des derniers pays du monde à se doter d'un code des faillites, alors qu'en 1787 la constitution avait spécifiquement chargé le nouveau gouvernement d'en établir un. Toutes les tentatives ont été rejetées « pour raisons morales » jusqu'en 1898[12]. Il s'agissait donc d'un changement radical. C'est peut-être pour ce motif que ceux à qui incombait la charge d'être les modérateurs de ce débat, dans les médias et les assemblées parlementaires, ont décidé que ce n'était pas le moment. En fait, le gouvernement des États-Unis a mis sur le problème un sparadrap de 3 000 milliards de dollars et n'a rien changé. Les banquiers ont été renfloués. Les petits débiteurs – sauf une poignée insignifiante d'entre eux – ne l'ont pas été[13]. Bien au contraire, au milieu de la pire récession économique depuis les années 1930, nous assistons déjà à un début de retour de bâton contre eux, impulsé par les sociétés financières : elles en appellent maintenant à l'État, qui les a renflouées, pour qu'il fasse subir toute la rigueur de la loi aux simples citoyens qui ont des difficultés financières. « Ce n'est pas un crime de devoir de l'argent, écrit le *StarTribune* de Minneapolis-St. Paul, mais des gens sont jetés en prison tous les jours parce qu'ils ne peuvent pas payer leurs dettes. » Dans le Minnesota, « l'usage des mandats d'arrêt contre les débiteurs a bondi de

60 % dans les quatre dernières années, pour atteindre 845 cas en 2009. […] Dans l'Illinois et le sud-ouest de l'Indiana, certains juges envoient en prison les débiteurs parce qu'ils n'ont pas effectué les remboursements de dettes ordonnés par la cour. Dans les cas extrêmes, le condamné reste en prison jusqu'au moment où il parvient à payer un minimum. En janvier [2010], un juge a condamné un homme de Kenney (Illinois) "à l'incarcération illimitée" jusqu'au jour où il versera 300 dollars pour régler une dette à un dépôt de bois[14] ».

Autrement dit, nous allons vers le rétablissement de quelque chose qui ressemble beaucoup à la prison pour dettes. Pendant ce temps, le débat public s'est arrêté net, la colère populaire contre les renflouements a sombré dans l'incohérence et nous titubons inexorablement, semble-t-il, vers la prochaine grande catastrophe financière – la seule vraie question étant : combien de temps lui faudra-t-il pour éclater ?

Nous en sommes au point où le FMI lui-même, qui tente aujourd'hui de se repositionner en se présentant comme la conscience du capitalisme mondial, multiplie les mises en garde : si nous maintenons le cap actuel, il n'y aura probablement pas de renflouement la prochaine fois ; la population ne l'acceptera pas, donc tout va réellement s'écrouler. « Le FMI prévient qu'un second renflouement "menacerait la démocratie" », indique un gros titre récent[15]. (Par « démocratie », bien sûr, il faut entendre « capitalisme ».) Il n'est sûrement pas anodin que même ceux qui s'estiment chargés de maintenir en marche le système économique mondial actuel, et qui, il y a seulement quelques années, agissaient comme s'ils étaient sûrs que ce système était là pour l'éternité, voient à présent l'apocalypse partout.

*

Sur ce point, le FMI a raison. Tout indique que nous sommes bel et bien à l'orée d'un changement d'époque radical.

Certes, nous sommes toujours enclins à imaginer que ce qui nous entoure est absolument inédit. Surtout en matière d'argent. Combien de fois nous a-t-on répété que l'avènement de la monnaie virtuelle, la dématérialisation du liquide en cartes de crédit et celle des dollars en bips électroniques nous avaient introduits dans un nouveau monde financier qui ne connaissait

aucun précédent ? Ce postulat de la *terra incognita* non encore cartographiée a été, de toute évidence, l'un des facteurs qui ont aidé des entreprises comme Goldman Sachs et AIG à convaincre l'opinion que nul ne pouvait comprendre leurs éblouissants instruments financiers tout neufs. Pourtant, dès l'instant où l'on remet ces événements en perspective sur la longue durée historique, la première chose que l'on apprend est que la monnaie virtuelle n'a rien d'une nouveauté. Il s'agit en fait de la forme initiale de la monnaie : systèmes de crédit, « ardoises », notes de frais même, tout cela existait longtemps avant l'argent liquide. Ces choses-là sont vieilles comme la civilisation. Certes, nous découvrons aussi que l'histoire a eu tendance à osciller entre des périodes dominées par le lingot – où l'on postule que l'or et l'argent *sont* la monnaie – et d'autres où l'on définit la monnaie comme une abstraction, une unité de compte virtuelle. Mais, historiquement, la monnaie de crédit est antérieure, et nous vivons aujourd'hui un retour à des postulats qui auraient été perçus comme des lieux communs évidents au Moyen Âge – ou même dans la Mésopotamie antique.

L'histoire apporte des éclairages fascinants sur ce qui nous attend peut-être. Par exemple : dans le passé, les ères de monnaie virtuelle ont presque invariablement coïncidé avec la création d'institutions chargées de prévenir le dérapage total – d'empêcher les prêteurs de s'allier avec les hauts fonctionnaires et les politiques pour mettre tout le monde sous pression, comme ils semblent le faire aujourd'hui. Elles s'accompagnaient d'autres institutions conçues pour protéger les débiteurs. Quant à la nouvelle ère de monnaie de crédit où nous nous trouvons, il semble que nous y soyons entrés à reculons. Elle a commencé par la création d'institutions mondiales comme le FMI, qui visent à protéger, non les débiteurs, mais les créanciers. En même temps, à l'échelle historique où nous nous situons ici, une décennie ou deux ne comptent pas. Nous avons une très faible idée de ce qui va suivre.

*

Ce livre est donc une histoire de la dette, mais il se sert aussi de cette histoire pour poser des questions fondamentales sur ce que sont ou pourraient être les humains et la société humaine – ce que nous nous devons

vraiment les uns aux autres, et quel sens a le fait même de se poser cette question. Par conséquent, il commence par tenter de déboulonner une série de mythes – le mythe du troc, étudié au chapitre 1, mais aussi des mythes rivaux sur une dette primordiale à l'égard des dieux ou de l'État – qui, d'une façon ou d'une autre, constituent le socle de nos postulats « de bon sens » sur la nature de l'économie et de la société. Dans cette opinion admise, l'État et le marché dominent tout, et font figure de principes diamétralement opposés. La réalité historique révèle, néanmoins, qu'ils sont nés ensemble et ont toujours été entremêlés. Ces diverses idées fausses, nous le verrons, n'ont qu'un seul point commun : elles sont enclines à réduire tout rapport humain à un échange, comme si nos liens avec la société, voire avec le cosmos, étaient imaginables sur le même mode qu'une transaction commerciale.

Cette démystification amène à poser une autre question : si ce n'est pas un échange, qu'est-ce que c'est ? Au chapitre 5, je commence à y répondre : je m'appuie sur les fruits de l'anthropologie pour esquisser une vision des bases morales de la vie économique. Je reviens ensuite à la question de l'origine de la monnaie pour montrer que l'apparition du principe même de l'échange résulte en grande partie de la violence – que les origines réelles de la monnaie sont à chercher dans le crime et le dédommagement, la guerre et l'esclavage, l'honneur, la dette et le rachat.

La voie étant ainsi ouverte, commence alors, au chapitre 8, l'histoire réelle de la dette et du crédit dans les cinq mille dernières années, avec ses grandes alternances entre des époques de monnaie virtuelle et d'autres de monnaie physique. Nombre des découvertes faites ici sont tout à fait inattendues – la source des idées modernes sur les droits et libertés, qui n'est autre que le droit antique de l'esclavage, l'origine du capital d'investissement dans le bouddhisme de la Chine médiévale, ou encore la provenance de bien des raisonnements les plus célèbres d'Adam Smith, empruntés, semble-t-il, aux œuvres de théoriciens du marché libre de la Perse médiévale (ce qui, soit dit en passant, n'est pas sans intérêt pour comprendre l'attrait actuel de l'islam politique). Tout cela crée les conditions d'un regard neuf sur les cinq derniers siècles, dominés par les empires capitalistes, et d'un début de réflexion sur ce qui pourrait vraiment se jouer aujourd'hui.

Depuis très longtemps, le consensus intellectuel affirme que nous ne

pouvons plus poser les grandes questions. Il est de plus en plus clair que nous n'avons pas le choix.

a. Le mot *péonage* désigne la situation du débiteur privé de liberté et contraint de travailler pour son créancier jusqu'au moment où il se sera acquitté de sa dette par son travail. (*Les notes en bas de page sont des traducteurs.*)

b. *Redemptio* signifie « rachat » (voir *infra*, chap. 4, p. 99 *sq.*).

c. Outre les mots anglais *redemption*, *guilt*, *freedom* et *forgiveness*, l'auteur mentionne également ici *reckoning*, le jugement dernier (littéralement, le « règlement de comptes ») et même *sin*, le péché.

CHAPITRE 2

Le mythe du troc

> À chaque question subtile et complexe, il existe une réponse parfaitement simple et directe, qui est fausse.
>
> H. L. Mencken

Quelle est la différence entre une simple obligation, le sentiment d'être tenu de se comporter d'une certaine façon ou même de devoir quelque chose à quelqu'un, et une *dette* au sens strict du terme ? La réponse est facile : la monnaie. La différence entre une dette et une obligation, c'est qu'une dette est quantifiable avec précision. Ce qui nécessite la monnaie.

Ce n'est pas seulement que la monnaie rend possible la dette : la monnaie et la dette entrent en scène exactement au même moment. Certains des tout premiers documents écrits qui nous sont parvenus sont des tablettes mésopotamiennes qui enregistrent des crédits et des débits, des rations distribuées par les temples, des fermages dus pour la location des terres des temples : chacune de ces valeurs est spécifiée très exactement en grains et en argent métal. Et certaines des toutes premières œuvres de philosophie morale sont des réflexions sur ce que veut dire imaginer la moralité comme une dette – c'est-à-dire en termes monétaires.

L'histoire de la dette est donc nécessairement une histoire de la monnaie. Le moyen le plus simple de comprendre le rôle qu'a joué la dette dans la société humaine est de suivre les formes prises par la monnaie et les usages qu'on en a faits au fil des siècles – ainsi que les inévitables controverses sur le sens de tout cela. Mais il s'agit nécessairement d'une histoire de la monnaie très différente de celle qui nous est familière. Quand les économistes, par exemple, parlent des origines de la monnaie, la dette leur vient toujours à l'esprit tardivement. D'abord il y a le troc, puis la monnaie ; le crédit ne se développe que plus tard. Même les livres sur

l'histoire de la monnaie en France, en Inde ou en Chine ne proposent en général qu'une histoire des pièces de monnaie : ils ne font pratiquement aucune analyse des systèmes de crédit. Depuis près d'un siècle, des anthropologues comme moi font valoir que quelque chose ne va pas du tout dans cette image de la réalité. La version admise de l'histoire économique n'a pas grand-chose à voir avec ce que nous observons quand nous examinons comment se mène réellement la vie économique pratiquement partout, dans les vraies communautés et sur les vrais marchés : ce que nous allons très probablement découvrir, c'est que chacun est endetté envers tous les autres d'une dizaine de façons différentes, et que la plupart des transactions ont lieu sans recours à une monnaie physique.

Pourquoi cette discordance ?

Elle est en partie due à la nature des données dont nous disposons : les pièces de monnaie sont conservées dans la mémoire archéologique ; les dispositifs de crédit, en général, ne le sont pas. Mais le problème est plus profond. L'existence du crédit et de la dette a toujours été une sorte de scandale pour les économistes, car il est pratiquement impossible de faire comme si les prêteurs et les emprunteurs avaient des motivations purement « économiques » (de considérer, par exemple, qu'un prêt à un étranger est la même chose qu'un prêt à son cousin) ; il leur paraît donc important de commencer l'histoire de la monnaie dans un monde imaginaire où le crédit et la dette ont été entièrement effacés. Avant de recourir aux outils de l'anthropologie pour reconstruire la véritable histoire de la monnaie, nous devons comprendre ce qui ne va pas dans le récit traditionnel.

Les économistes distinguent en général trois fonctions de la monnaie : c'est un moyen d'échange, une unité de compte et un moyen de stocker de la valeur. Tous les manuels d'économie suggèrent que sa fonction initiale est la première. Cet extrait d'*Economics*, le manuel de Case, Fair, Gärtner et Heather (1996), est tout à fait caractéristique :

> La monnaie joue un rôle crucial dans le fonctionnement d'une économie de marché. Imaginons ce que serait la vie sans elle. L'alternative à une économie monétaire est le troc, où les gens échangent les biens et services contre d'autres biens et services directement, au lieu de passer par l'intermédiaire de la monnaie.
>
> Comment fonctionne un système de troc ? Supposons que vous vouliez des croissants, des œufs et du jus d'orange pour le petit déjeuner. Au lieu d'aller chez l'épicier acheter ces denrées avec de la monnaie, il vous faudrait trouver quelqu'un qui les possède et veut les échanger. Il vous faudrait aussi avoir vous-même quelque chose que désirent le boulanger, le fournisseur de jus d'orange et le

vendeur d'œufs. Avoir des crayons à échanger ne vous servira à rien si le boulanger et les vendeurs de jus d'orange et d'œufs ne veulent pas de crayons.

Un système de troc exige une double coïncidence des besoins pour que la transaction ait lieu. Autrement dit, pour que l'échange s'effectue, il faut non seulement que je trouve quelqu'un qui a ce que je veux, mais aussi que cette personne veuille ce que j'ai. Quand la gamme de biens échangés est réduite, comme c'est le cas dans les économies assez peu raffinées, il n'est guère difficile de trouver quelqu'un avec qui faire échange, et l'on recourt souvent au troc[1].

Cette dernière affirmation est discutable, mais sa formulation est si vague qu'on aurait du mal à la réfuter.

Dans une société complexe où les biens sont nombreux, les échanges fondés sur le troc exigent des efforts insupportables. Imaginez-vous en train d'essayer de trouver des gens qui proposent tout ce que vous achetez quand vous allez faire vos courses à l'épicerie, et qui soient prêts à accepter les biens que vous pouvez offrir en échange des leurs !

Un intermédiaire des échanges (ou moyen de paiement) convenu, quel qu'il soit, élimine radicalement le problème de la double coïncidence des besoins[2].

Il importe de le souligner : tout cela n'est pas présenté comme quelque chose qui s'est vraiment passé ; on ne fait qu'exercer son imagination. « Pour comprendre comment la société tire avantage d'un intermédiaire des échanges, écrivent Begg, Fischer et Dornbuch (*Macroéconomie*, 1999), imaginons une économie de troc. » « Imaginez les difficultés que vous auriez aujourd'hui, remarquent Maunder, Myers, Wall et Miller (*Economics Explained*, 1991), si vous deviez échanger directement votre travail contre les fruits du travail de quelqu'un d'autre. » « Imaginez ! suggèrent Parkin et King (*Economics*, 1995), vous avez des coqs, mais vous voulez des roses[3]. » On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Pratiquement tous les manuels d'économie aujourd'hui en usage exposent le problème de la même façon. Historiquement, observent-ils, nous savons qu'il a existé une époque où il n'y avait pas de monnaie. À quoi pouvait-elle ressembler ? Eh bien, imaginons une économie un peu comme la nôtre, sauf qu'il n'y aurait pas de monnaie. Franchement, ce ne serait pas pratique ! On a sûrement inventé la monnaie par souci d'efficacité.

Pour les économistes, l'histoire de la monnaie commence toujours par un monde imaginaire du troc. Le problème est de localiser ce fantasme dans le temps et dans l'espace : parlons-nous des hommes des cavernes, des insulaires du Pacifique, des Indiens du Far West ? Un manuel, celui des

économistes Joseph Stiglitz et John Driffill, nous emmène manifestement dans une ville imaginaire de Nouvelle-Angleterre ou du Midwest :

> On peut imaginer un paysan à l'ancienne qui fait du troc avec le forgeron, le tailleur, l'épicier et le médecin dans sa petite ville. Mais pour que le troc simple fonctionne, il doit y avoir une double coïncidence des besoins. […] Henri a des pommes de terre et veut des chaussures, Joseph a une paire de chaussures en trop et veut des pommes de terre. Le troc peut les satisfaire tous les deux. Mais si Henri a du petit bois et que Joseph n'en a pas besoin, comment obtiendra-t-il par le troc les chaussures de Joseph ? Il faudra que l'un des deux ou les deux aillent chercher d'autres personnes dans l'espoir d'organiser un échange multilatéral. La monnaie permet de simplifier considérablement l'échange multilatéral. Henri vend son petit bois à quelqu'un d'autre contre de l'argent, et il utilise cet argent pour acheter les chaussures de Joseph[4].

Répétons-le : ce n'est qu'un pays imaginaire, qui ressemble beaucoup à ceux d'aujourd'hui – sauf qu'on en a retiré, on ne sait comment, la monnaie. Par conséquent, tout est absurde : quel être doué de raison ouvrirait une épicerie dans un endroit pareil ? Et comment ferait-il pour l'approvisionner ? Mais laissons cela. Si tous les auteurs qui écrivent un manuel d'économie s'estiment tenus de nous raconter la même histoire, la raison est simple. Pour l'économie, il s'agit, très concrètement, de l'histoire la plus importante qu'on ait jamais racontée. C'est en la racontant, en cette année cruciale que fut 1776, qu'Adam Smith, professeur de philosophie morale à l'université de Glasgow, a créé la discipline.

Cette histoire, il ne l'a pas fabriquée entièrement *ex nihilo*. En 330 av. J.-C., Aristote s'était déjà livré à des spéculations vaguement semblables dans son traité sur la politique. Au départ, suggérait-il, les familles devaient produire tout ce dont elles avaient besoin pour elles-mêmes. Peu à peu, certaines se sont probablement spécialisées : les unes ont cultivé du blé, d'autres ont fait du vin, et elles ont échangé l'un contre l'autre[5]. La monnaie a dû naître de ce processus, supposait Aristote. Mais il n'a jamais dit clairement comment – pas plus que les scoliastes médiévaux qui, à l'occasion, répéteraient ses propos[6].

Dans les années qui ont suivi Christophe Colomb, tandis que les aventuriers espagnols et portugais écumaient le monde en quête de nouvelles sources d'or et d'argent, ces vagues récits ont disparu. Il est clair que nul n'a annoncé la découverte d'un pays du troc. La plupart des voyageurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles dans les Indes occidentales ou en Afrique

postulaient que toute société aurait nécessairement sa propre forme de monnaie, puisque toutes les sociétés avaient un État et que tous les États battaient monnaie[7].

Adam Smith, en revanche, était bien décidé à renverser la théorie admise à son époque. Il voulait surtout combattre une idée : celle qui faisait de la monnaie une création de l'État. Il était en cela l'héritier intellectuel de la tradition libérale de philosophes comme John Locke, selon lequel l'État est né du besoin de protéger la propriété privée et fonctionne au mieux quand il se limite à cette tâche. Smith a enrichi ce raisonnement en soulignant que la propriété, la monnaie et les marchés non seulement ont préexisté aux institutions politiques, mais sont les fondements mêmes de la société humaine. Par conséquent, si l'État a un rôle à jouer en matière monétaire, il doit se limiter à garantir la valeur de la monnaie. Smith devait raisonner ainsi pour pouvoir soutenir que la science économique constitue un champ spécifique du savoir humain, doté de principes et de lois qui lui sont propres – autrement dit, qu'elle est différente de l'éthique ou de la politique.

Le raisonnement d'Adam Smith vaut d'être exposé en détail, car il est bien, comme je le dis, le grand mythe fondateur de l'économie en tant que discipline.

Quelle est la base de la vie économique, à proprement parler ? demande-t-il d'abord. C'est « un certain penchant naturel à tous les hommes, […] le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre ». Les animaux ne le font pas. « On n'a jamais vu de chien faire de propos délibéré l'échange d'un os avec un autre chien[8] », souligne Smith. Mais les hommes, si on les laisse agir à leur guise, se mettront inévitablement à échanger et comparer des choses. C'est le mode d'action propre aux humains. Même la logique et la conversation ne sont en fait que des formes de commerce, et, comme en tout, les hommes tenteront toujours d'y chercher leur avantage personnel, de chercher le plus gros profit qu'ils peuvent retirer de l'échange[9].

C'est cette pulsion d'échange qui crée la division du travail, source de toutes les réalisations humaines et de la civilisation. Ici, la scène se déplace dans un autre de ces lointains pays imaginaires chers aux économistes – un

amalgame, semble-t-il, des Indiens d'Amérique du Nord et des pasteurs nomades d'Asie centrale[10].

> Par exemple, dans une tribu de chasseurs ou de bergers, un individu fait des arcs et des flèches avec plus de célérité et d'adresse qu'un autre. Il troquera fréquemment ces objets avec ses compagnons contre du bétail ou du gibier, et il ne tarde pas à s'apercevoir que, par ce moyen, il pourra se procurer plus de bétail et de gibier que s'il allait lui-même à la chasse. Par calcul d'intérêt donc, il fait sa principale occupation des arcs et des flèches, et le voilà devenu une espèce d'armurier. Un autre excelle à bâtir et à couvrir les petites huttes ou cabanes mobiles ; ses voisins prennent l'habitude de l'employer à cette besogne, et de lui donner en récompense du bétail ou du gibier, de sorte qu'à la fin il trouve qu'il est de son intérêt de s'adonner exclusivement à cette besogne et de se faire en quelque sorte charpentier et constructeur. Un troisième devient de la même manière forgeron ou chaudronnier ; un quatrième est le tanneur ou le corroyeur des peaux ou cuirs qui forment le principal revêtement des sauvages[11].

Ce n'est qu'après l'apparition de ces spécialistes, les fabricants de flèches, les fabricants de wigwam, etc., que les gens commencent à se rendre compte qu'il y a un problème. Notons ici, comme dans tant d'autres exemples, la tendance à glisser des sauvages imaginaires aux boutiquiers des petites villes.

> Mais dans les commencements de l'établissement de la *division du travail*, cette faculté d'échanger dut éprouver de fréquents embarras dans ses opérations. Un homme, je suppose, a plus d'une certaine denrée qu'il ne lui en faut, tandis qu'un autre en manque. En conséquence, le premier serait bien aise d'échanger une partie de ce surperflu, et le dernier ne demanderait pas mieux que de l'acheter. Mais si par malheur celui-ci ne possède rien dont l'autre ait besoin, il ne pourra pas se faire d'échange entre eux. Le boucher a dans sa boutique plus de viande qu'il n'en peut consommer ; le brasseur et le boulanger en achèteraient volontiers une partie, mais ils n'ont pas autre chose à offrir en échange que les différentes denrées de leur négoce, et le boucher est déjà pourvu de tout le pain et de toute la bière dont il a besoin pour le moment.
>
> Pour éviter les inconvénients de cette situation, tout homme prévoyant, dans chacune des périodes de la société qui suivirent le premier établissement de la *division du travail*, dut naturellement tâcher de s'arranger pour avoir par devers lui, dans tous les temps, outre le produit particulier de sa propre industrie, une certaine quantité de quelque marchandise qui fût, selon lui, de nature à convenir à tant de monde, que peu de gens fussent disposés à la refuser en échange du produit de leur industrie[12].

Donc, chacun commencera inévitablement à accumuler quelque chose que, pense-t-il, tous les autres vont probablement vouloir. Ce processus a un effet paradoxal : à un certain stade, au lieu de rendre cette marchandise

moins précieuse (puisque tout le monde en a déjà un peu), il la rend plus précieuse (parce qu'elle devient, de fait, une monnaie) :

> On dit qu'en Abyssinie le sel est l'instrument ordinaire du commerce et des échanges ; dans quelques contrées de la côte de l'Inde, c'est une espèce de coquillage ; à Terre-Neuve, c'est de la morue sèche ; en Virginie, du tabac ; dans quelques-unes de nos colonies des Indes occidentales, on emploie le sucre à cet usage, et dans quelques autres pays, des peaux ou du cuir préparé ; enfin, il y a encore aujourd'hui un village en Écosse, où il n'est pas rare, à ce qu'on m'a dit, de voir un ouvrier porter au cabaret ou chez le boulanger des clous au lieu de monnaie[13].

En fin de compte, bien sûr, du moins dans le commerce à longue distance, toute cette diversité se réduit aux métaux précieux, puisqu'ils ont les caractéristiques idéales pour servir de monnaie : ils sont durables, transportables et peuvent être indéfiniment subdivisés en portions identiques.

> Différentes nations ont adopté pour cet usage différents métaux. Le fer fut l'instrument ordinaire du commerce chez les Spartiates, le cuivre chez les premiers Romains, l'or et l'argent chez les peuples riches et commerçants.
>
> Il paraît que, dans l'origine, ces métaux furent employés à cet usage, en barres informes, sans marque ni empreinte.
>
> L'usage des métaux dans cet état informe entraînait avec soi deux grands inconvénients : d'abord, l'embarras de les peser, et ensuite celui de les essayer. Dans les métaux précieux, où une petite différence dans la quantité fait une grande différence dans la valeur, le pesage exact exige des poids et des balances fabriqués avec grand soin. C'est, en particulier, une opération assez délicate que de peser de l'or […][14].

On voit aisément où mènent ces réflexions. L'usage de lingots de métal irréguliers est plus commode que le troc, mais une standardisation des unités – par exemple en apposant sur des morceaux de métal des désignations uniformes garantissant leur poids et leur titre, pour différentes valeurs – ne rendrait-elle pas les choses encore plus simples ? Oui, bien sûr, et c'est ainsi qu'est né le monnayage. Certes, il implique la participation des États, puisque ce sont eux, en général, qui gèrent l'hôtel des monnaies ; mais, dans la version courante de l'histoire, les États n'ont que ce rôle unique et limité – garantir la masse monétaire –, et souvent ils s'en sont fort mal acquittés, puisque, tout au long de l'histoire, des rois sans scrupules n'ont cessé de tricher en réduisant le titre réel des pièces et en introduisant

l'inflation et d'autres troubles politiques dans ce qui était au départ une question de simple bon sens économique.

Il est significatif que cette histoire ait joué un rôle crucial sur deux plans : pour fonder la science économique, mais aussi pour répandre l'idée même qu'il existe une réalité nommée « l'économie », qui opère selon ses propres règles, qui se distingue clairement de la vie morale ou politique, et que les économistes peuvent prendre comme champ d'étude. « L'économie », c'est l'espace où nous nous laissons aller à notre penchant naturel pour l'échange et le troc. Nous sommes encore en train de troquer, d'échanger. Nous le ferons toujours. La monnaie est simplement le moyen le plus efficace pour le faire.

Par la suite, des économistes comme Karl Menger et Stanley Jevons ont amélioré les détails de l'histoire, essentiellement en y ajoutant diverses équations mathématiques pour démontrer qu'un échantillon aléatoire de personnes aux désirs aléatoires pouvaient, en théorie, produire non seulement une marchandise unique à utiliser comme monnaie, mais aussi un système de prix uniforme. Ce faisant, ils ont aussi substitué aux mots courants toutes sortes de termes techniques impressionnants (par exemple, « incommodité » a été remplacé par « coûts de transaction »). Mais l'essentiel est qu'aujourd'hui cette histoire est devenue, aux yeux de la plupart des gens, du simple bon sens. Nous l'enseignons aux enfants dans les manuels scolaires et les musées. Tout le monde la connaît. « Autrefois, on faisait du troc. C'était difficile. Donc on a inventé la monnaie. Et plus tard il y a eu le développement de la banque et du crédit. » Tout cela constitue une progression parfaitement simple et directe, un processus d'affinement et d'abstraction croissants qui a porté l'humanité, logiquement et inexorablement, du troc préhistorique des défenses de mammouth aux marchés boursiers, fonds spéculatifs et dérivés titrisés[15].

Aujourd'hui, cette histoire est vraiment omniprésente. Partout où la monnaie existe, elle existe aussi. Un jour, dans la ville d'Arivonimamo à Madagascar, j'ai eu le privilège d'interroger un Kalanoro, minuscule fantôme qu'un médium local prétendait conserver chez lui, caché dans un coffre. Cet esprit appartenait au frère d'une usurière de la région tristement célèbre, une horrible femme nommée Nordine, et, pour être franc, je ne tenais guère à avoir le moindre rapport avec cette famille ; mais certains de

mes amis ont insisté – puisque, après tout, ce fantôme était un être des temps anciens. Il a parlé derrière un rideau, d'une voix étrange, chevrotante, comme venue de l'au-delà. Mais le seul sujet qui l'intéressait vraiment était l'argent. Finalement, un peu exaspéré par toute cette mascarade, j'ai demandé : « Donc, qu'utilisiez-vous comme monnaie dans les temps anciens, quand vous étiez encore en vie ? »

La voix mystérieuse a aussitôt répondu : « Non. Nous n'avions pas de monnaie. Dans les temps anciens nous troquions les marchandises directement, l'une contre l'autre… »

*

Donc, cette histoire est partout. C'est le mythe fondateur de notre système de relations économiques. Elle s'est ancrée si profondément dans le sens commun, même en des lieux comme Madagascar, que la plupart des habitants de la planète seraient incapables d'imaginer une autre explication possible pour la création de la monnaie.

Le problème est qu'il n'y a aucune preuve que les choses se soient passées de cette façon, et qu'une montagne de preuves suggère qu'elles ne se sont pas passées de cette façon.

Cela fait maintenant des siècles que les explorateurs essaient de découvrir le fabuleux pays du troc. Aucun n'y a réussi. Adam Smith a situé son histoire dans l'Amérique du Nord aborigène (d'autres ont préféré l'Afrique ou le Pacifique). Dans son cas au moins, on peut dire qu'il était impossible de trouver des données fiables sur les systèmes économiques des indigènes américains dans les bibliothèques écossaises de son temps. Mais, au milieu du XIXe siècle, les études de Lewis Henry Morgan sur les Six Nations des Iroquois, entre autres ouvrages, ont été publiées avec un fort tirage – et elles expliquaient clairement que la principale institution économique des nations iroquoises était la « maison longue », où la plupart des biens étaient empilés puis alloués par le conseil des femmes, et que personne, jamais, n'avait échangé des têtes de flèche contre des morceaux de viande. Les économistes ont simplement choisi d'ignorer ces informations[16]. Quand Stanley Jevons, par exemple, a écrit en 1871 le livre de référence sur les origines de la monnaie, il a pris directement ses exemples dans Adam Smith, où les Indiens échangent du chevreuil contre de l'élan et des peaux

de castor, sans se référer aux descriptions réelles du mode de vie indien, qui montraient clairement que Smith avait tout inventé. À peu près à la même époque, missionnaires, aventuriers et administrateurs coloniaux se sont déployés dans le monde entier, souvent en emportant le livre d'Adam Smith, car ils s'attendaient à trouver le pays du troc. Aucun ne l'a vu. Ils ont découvert une diversité presque infinie de systèmes économiques. Mais, à ce jour, personne n'a pu localiser une région du monde où la forme de transaction économique habituelle entre voisins est du type « je te donnerai vingt poulets contre cette vache ».

L'ouvrage d'anthropologie définitif sur le troc, rédigé par Caroline Humphrey de Cambridge, pourrait difficilement être plus tranchant dans ses conclusions : « C'est bien simple : aucun exemple d'économie de troc n'a jamais été décrit, sans parler d'en faire émerger la monnaie ; toute la recherche ethnographique existante suggère qu'il n'y en a jamais eu[17]. »

Tout cela ne veut pas dire que le troc n'existe pas – ni même qu'il n'a jamais été pratiqué par des gens qu'Adam Smith appellerait des « sauvages ». Cela signifie seulement qu'il n'est pratiquement jamais utilisé, comme l'a imaginé Smith, entre des habitants du même village. Généralement, il a lieu entre des étrangers, voire des ennemis. Commençons par les Nambikwara du Brésil. Ils semblent satisfaire tous les critères : c'est une société simple, sans grande division du travail, organisée en petites bandes qui traditionnellement regroupent tout au plus une centaine de personnes chacune. À l'occasion, si une bande repère les feux de cuisson d'une autre à proximité, ses membres enverront des émissaires qui négocieront une rencontre pour faire des échanges. Si l'offre est acceptée, ils commenceront par cacher leurs femmes et leurs enfants dans la forêt, puis inviteront les hommes de l'autre bande à venir les voir dans leur camp. Chaque bande a un chef. Quand tout le monde est réuni, chaque chef prononce un discours officiel qui glorifie l'autre bande et dévalorise la sienne ; tous abandonnent alors leurs armes pour danser et chanter ensemble – bien que la danse mime un affrontement armé. Après quoi des membres de chaque bande s'abordent individuellement pour échanger.

> Si quelqu'un veut un objet, il l'exalte en disant combien il est beau. Si un homme accorde une grande valeur à un objet qu'il possède et veut recevoir beaucoup en échange, il ne va pas dire que cet objet est très précieux mais qu'il ne vaut rien : il montre ainsi son désir de le garder. « Cette

hache ne vaut rien, elle est très vieille, elle est très émoussée », dira-t-il en parlant de sa hache, que l'autre veut.

Cette discussion se mène sur le ton de la colère, jusqu'au moment où l'on parvient à un accord. Quand on s'est mis d'accord, chacun arrache à l'autre l'objet qu'il tient en main. Si un homme a troqué un collier, il ne va pas l'enlever et le remettre, c'est l'autre qui doit le lui prendre dans une démonstration de force. Des disputes, qui souvent dégénèrent en combats, éclatent quand une partie agit un peu trop tôt et arrache l'objet avant que l'autre ait fini d'argumenter[18].

Toute l'affaire se conclut par un grand festin où les femmes réapparaissent, mais ce moment aussi peut causer des problèmes, car la musique et la bonne chère s'accompagnent d'amples possibilités de séduction[19]. Cela provoque de temps à autre des scènes de jalousie et des querelles. Parfois, il y a des morts.

Donc, le troc, malgré tous les éléments festifs, se pratique entre des gens qui, sans cela, auraient pu être des ennemis et qui oscillent à deux doigts de la guerre ouverte ; de plus, à en croire l'ethnographe, si une bande décidait ensuite qu'on avait profité d'elle, l'affaire pouvait très facilement aboutir à une vraie guerre.

Déplaçons notre projecteur aux antipodes, jusqu'à l'ouest de la Terre d'Arnhem, en Australie, où le peuple Gunwinggu est bien connu pour divertir ses voisins par un rituel d'échange cérémoniel, le *dzamalag*. Ici, la menace de la violence réelle semble bien plus éloignée. L'une des raisons est l'existence d'un système de « moitiés » à l'échelle de toute la région, ce qui simplifie beaucoup les choses : nul n'a le droit de se marier ni même d'avoir des rapports sexuels avec des personnes de sa moitié, d'où qu'elles viennent, mais toute personne de l'autre moitié est techniquement un partenaire potentiel. Donc, pour un homme, même dans des communautés lointaines, la moitié des femmes sont strictement interdites et l'autre moitié terrain de chasse autorisé. La région est également unie par une spécialisation locale : chaque peuple a son propre produit d'échange à troquer avec les autres.

J'emprunte ce qui va suivre à la description d'un *dzamalag* tenu dans les années 1940, qu'a observé l'anthropologue Ronald Berndt.

Là aussi, tout commence par l'invitation d'étrangers, après quelques négociations initiales, dans le camp principal des hôtes. Dans le cas précis dont il s'agit, les visiteurs étaient renommés pour leurs « lances dentelées très prisées » – leurs hôtes avaient accès à du tissu européen de bonne

qualité. L'échange commence quand le groupe des visiteurs, composé à la fois d'hommes et de femmes, entre sur le terrain de danse du camp, le « cercle ». Trois d'entre eux se mettent à jouer de la musique pour divertir leurs hôtes. Deux hommes chantent, un troisième les accompagne au *didgeridoo*. Peu après, des femmes du camp des hôtes viennent attaquer les musiciens.

> Hommes et femmes se lèvent et se mettent à danser. Le *dzamalag* commence quand deux femmes Gunwinggu de la moitié opposée à celle des chanteurs leur « donnent le *dzamalag* ». Elles offrent à chacun d'eux une pièce de tissu, le frappent ou le touchent en le faisant tomber au sol, en l'appelant mari *dzamalag* et en plaisantant avec lui dans une veine érotique. Puis une autre femme de la moitié opposée à celle du joueur de *didgeridoo* lui donne du tissu, le frappe et plaisante avec lui.
>
> C'est le coup d'envoi de l'échange *dzamalag*. Les hommes du groupe des visiteurs s'assoient tranquillement tandis que les femmes de la moitié opposée viennent leur donner du tissu, les frappent et les invitent à copuler ; elles prennent avec les hommes toutes les libertés qu'elles souhaitent, sous les regards amusés et les applaudissements, tandis que le chant et la danse continuent. Les femmes essaient de défaire les pagnes des hommes ou de toucher leur pénis et de les entraîner hors du « cercle » pour un coït. Les hommes vont avec leur partenaire *dzamalag*, en faisant mine d'être réticents, pour copuler dans les buissons, loin des feux qui éclairent les danseurs. Ils peuvent donner aux femmes du tabac ou des perles. Quand les femmes reviennent, elles donnent une partie de ce tabac à leurs maris, qui les ont encouragées à aller au *dzamalag*. Les maris se servent de ce tabac pour payer leurs propres partenaires féminines *dzamalag* […][20].

De nouveaux chanteurs et musiciens apparaissent, sont à nouveau assaillis et entraînés dans les buissons ; les hommes incitent leurs épouses à « ne pas être timides », pour faire honneur à la réputation d'hospitalité des Gunwinggu ; finalement, eux-mêmes prennent aussi l'initiative avec les femmes des visiteurs : ils leur offrent du tissu, les frappent et les emmènent dans les buissons. Les perles et le tabac circulent. Enfin, quand les participants se sont tous accouplés au moins une fois et que les hôtes sont satisfaits du tissu qu'ils ont acquis, les femmes cessent de danser, elles se disposent en deux rangs et les visiteurs s'alignent pour les payer de retour.

> Alors, les visiteurs hommes d'une moitié dansent vers les femmes de la moitié opposée pour « leur donner le *dzamalag* ». Ils tiennent en l'air des lances à la pointe en forme de pelle, en faisant mine de transpercer les femmes, mais ils les touchent en fait du plat de la lame. « Nous ne vous transpercerons pas, car nous vous avons déjà transpercées avec nos pénis. » Ils offrent les lances aux femmes. Puis les visiteurs hommes de l'autre moitié en font autant avec les femmes de la moitié opposée, et leur donnent des lances dentelées. Cela met fin à la cérémonie, qui est suivie par une vaste distribution de denrées[21].

C’est un cas particulièrement spectaculaire, mais les cas spectaculaires sont révélateurs. Ce que les hôtes Gunwinggu ont pu faire ici, grâce aux relations relativement amicales entre peuples voisins dans l’ouest de la Terre d’Arnhem, c’est de prendre tous les éléments du troc des Nambikwara (la musique et la danse, l’hostilité potentielle, l’intrigue sexuelle) et de transformer tout cela en une sorte de jeu festif – jeu qui n’est peut-être pas sans danger, mais qui (comme le souligne l’ethnographe) amuse énormément tous les participants.

Le point commun de tous ces cas d’échange par troc, c’est qu’il s’agit de rencontres avec des étrangers que l’on a de fortes chances de ne plus jamais revoir et avec lesquels on ne va sûrement pas établir de relations suivies. C’est pour cela qu’un échange direct, en tête à tête, est approprié : chacun fait sa transaction et s’en va. On rend cela possible en déployant un manteau initial de sociabilité, sous forme de plaisir partagé, de musique et de danse – les bases habituelles de la convivialité sur laquelle tout échange doit toujours reposer. Puis vient la transaction réelle, où les deux parties manifestent abondamment l’hostilité latente qui existe nécessairement dans tout échange de biens matériels entre étrangers – où aucune des deux parties n’a de raison particulière de *ne pas* profiter de l’autre – par une pseudo-agression ludique, bien que, dans le cas des Nambikwara, où le manteau de sociabilité est extrêmement mince, l’agression ludique risque constamment de devenir réelle. Les Gunwinggu, grâce à leur attitude plus détendue à l’égard de la sexualité, ont réussi avec beaucoup d’ingéniosité à fusionner les plaisirs partagés et l’agression en une seule et même chose.

Vous souvenez-vous du vocabulaire des manuels d’économie ? « Imaginez une société sans monnaie. » « Imaginez une économie du troc. » L’une des choses que ces exemples montrent avec une parfaite clarté, c’est combien l’imagination de la plupart des économistes est limitée[22].

Pourquoi ? La réponse la plus simple serait : parce que l’existence même d’une discipline appelée « économie », qui porte d’abord et avant tout sur la façon dont chacun cherche à configurer à son avantage l’échange de chaussures contre des pommes de terre, ou de tissus contre des lances, oblige nécessairement à postuler que l’échange de ces biens n’a rien à voir avec la guerre, la passion, l’aventure, le mystère, le sexe ou la mort. L’économie suppose une division entre des sphères différentes du

comportement humain qui, chez des gens comme les Gunwinggu et les Nambikwara, n'existe pas, tout simplement. Cette division est rendue possible par des dispositifs institutionnels très particuliers : l'existence des avocats, des prisons et de la police pour garantir que même ceux qui ne s'aiment guère, qui n'ont aucune intention d'entrer dans des relations suivies et qui visent uniquement à s'emparer du plus grand nombre possible de biens de l'autre, s'abstiendront de recourir au moyen le plus évident (le vol). Ce qui nous permet ensuite de postuler que la vie est nettement divisée entre le marché, où nous faisons nos courses, et la « sphère de consommation », où nous nous intéressons à la musique, aux fêtes et à la séduction. Autrement dit, la vision du monde qui fonde les manuels d'économie, et qu'Adam Smith a si puissamment œuvré à diffuser, s'est aujourd'hui tant intégrée à notre sens commun que nous avons bien du mal à imaginer toute autre configuration possible.

Au vu de ces exemples, on commence à comprendre pourquoi il n'existe aucune société fondée sur le troc. Ce ne pourrait être qu'une société où chacun est à deux doigts de prendre à la gorge tous les autres ; et où, néanmoins, il suspendrait son geste, prêt à frapper mais ne frappant jamais vraiment, pour toujours. Certes, le troc se produit parfois entre des gens qui ne se considèrent pas comme des étrangers, mais en général ils pourraient aussi bien être des étrangers – autrement dit, ils n'éprouvent aucun sentiment de responsabilité ou de confiance mutuelle, aucun désir d'établir des relations suivies. Les Pachtounes du nord du Pakistan, par exemple, sont célèbres pour la générosité de leur hospitalité. Là-bas, le troc, c'est ce qu'on fait avec ceux auxquels on *n'*est *pas* uni par des liens d'hospitalité (ni de parenté, ni d'autre chose) :

> Un mode d'échange très apprécié entre les hommes est le troc, ou *adal-badal* (donne et prends). Les hommes sont toujours attentifs à la possibilité de troquer l'un des objets qu'ils possèdent contre quelque chose de mieux. Souvent, on échange des objets identiques : une radio contre une radio, des lunettes de soleil contre des lunettes de soleil, une montre contre une montre. Mais on peut aussi échanger des objets différents, par exemple, dans un cas, un vélo contre deux ânes. L'*adal-badal* se pratique toujours avec des non-parents et il donne aux hommes beaucoup de plaisir, car ils tentent de prendre l'avantage sur leur partenaire. Un bon échange, où un homme a le sentiment d'avoir tiré le meilleur profit de la transaction, est quelque chose dont on peut être fier et se vanter. Celui qui a fait une mauvaise affaire tente de revenir sur la transaction ou, à défaut, de refiler l'objet défectueux à un tiers qui ne se doute de rien. Le meilleur partenaire d'*adal-badal* est une personne géographiquement éloignée, qui n'aura guère la possibilité de se plaindre[23].

Et ces motivations peu scrupuleuses ne sont pas propres à l'Asie centrale, elles paraissent inhérentes à la nature même du troc – ce qui expliquerait pourquoi, dans les cent ou deux cents ans qui ont précédé l'époque d'Adam Smith, les mots anglais « *truck and barter* » (faire du troc), comme leurs équivalents français, espagnol, allemand, néerlandais et portugais, signifiaient littéralement « duper », « embobiner » ou « dépouiller »[24]. Échanger directement une chose contre une autre en essayant de profiter le plus possible de la transaction, on le fait en général avec des gens dont on ne se soucie pas et que l'on compte bien ne jamais revoir. Quelle raison y aurait-il de *ne pas* tenter de profiter d'eux ? En revanche, si l'on porte assez d'intérêt à quelqu'un – un voisin, un ami – pour souhaiter traiter avec lui de façon juste et honnête, on va, inévitablement, se soucier suffisamment de cette personne pour prendre aussi en considération ses besoins, ses désirs et sa situation individuelle. Même si l'on échange un objet contre un autre, on présentera probablement la chose comme un cadeau.

*

Pour illustrer ce que j'entends par là, revenons au manuel d'économie et au problème de la « double coïncidence des besoins ». Quand nous avons quitté Henri, il avait besoin d'une paire de chaussures, mais il n'avait autour de lui que quelques pommes de terre. Joseph avait une paire de chaussures supplémentaire, mais il n'avait pas vraiment besoin de pommes de terre. Puisque la monnaie n'a pas encore été inventée, ils ont un problème. Que doivent-ils faire ?

Un premier point devrait à présent être clair : il faudrait vraiment que nous en sachions un peu plus sur Joseph et Henri. Qui sont-ils ? Sont-ils liés ? Si oui, comment ? Apparemment, ils vivent dans une petite communauté. Deux personnes qui passent leur vie dans la même petite communauté vont avoir ensemble une histoire compliquée. S'agit-il d'amis, de rivaux, d'alliés, d'amants, d'ennemis, ou entretiennent-ils simultanément plusieurs de ces rapports ?

Les auteurs de l'exemple initial semblent supposer deux voisins à peu près de même statut, qui ne sont pas amis intimes mais ont de bonnes relations – bref, aussi proches que possible de l'égalité neutre. Même ainsi, on n'en sait

pas assez. Si Henri vivait, par exemple, dans une maison longue des Seneca (l'une des nations des Iroquois) et avait besoin de chaussures, Joseph ne s'en occuperait même pas. Il le signalerait simplement à sa femme, qui soumettrait la question aux autres matrones, trouverait les matériaux dans l'entrepôt collectif de la maison longue et lui coudrait des chaussures. Ou alors, pour trouver un scénario adapté à un manuel d'économie imaginaire, nous pourrions réunir Henri et Joseph dans une petite communauté soudée, comme une bande Nambikwara ou Gunwinggu.

SCÉNARIO 1

Henri s'avance vers Joseph et dit :

– Jolies chaussures !

– Oh, elles ne valent pas grand-chose, répond Joseph. Mais puisqu'elles ont l'air de te plaire, prends-les, bien sûr.

Henri prend les chaussures.

Il n'est pas du tout question des pommes de terre d'Henri : ils savent très bien tous les deux que, si Joseph manquait un jour de pommes de terre, Henri lui en donnerait.

Et c'est tout. Certes, on ne sait pas trop, dans ce cas, combien de temps Henri va vraiment réussir à garder les chaussures. Cela dépend probablement de leur beauté. Si ce sont des chaussures ordinaires, l'histoire peut s'arrêter là. Si elles ont quelque chose d'unique ou d'admirable, il est possible qu'elles finissent par faire le tour du groupe. Il y a une histoire célèbre à ce sujet : John et Lorna Marshall, qui ont étudié les Bushmen du Kalahari dans les années 1960, ont donné un jour un couteau à l'un de leurs informateurs favoris. Puis ils sont partis. À leur retour, un an plus tard, ils ont découvert qu'entre leurs deux voyages pratiquement tous les membres de la bande avaient été en possession de ce couteau à un moment ou à un autre. Cela dit, plusieurs amis arabes me confirment que, dans des contextes moins strictement égalitaires, il y a une astuce. Si un ami s'extasie sur un bracelet ou sur un sac, vous êtes censé, normalement, lui dire aussitôt : « prends-le » – mais si vous tenez vraiment à le garder, vous pouvez toujours répondre : « Oui, il est beau, n'est-ce pas ? C'est un cadeau. »

Quoi qu'il en soit, les auteurs du manuel ont évidemment à l'esprit une transaction un peu plus impersonnelle. Ils imaginent les deux hommes, semble-t-il, comme deux chefs de famille patriarcale en bons termes l'un avec l'autre, mais qui ne font pas ressources communes. Peut-être vivent-ils dans un village écossais avec le boucher et le boulanger que l'on trouve

dans les exemples d'Adam Smith, ou dans une implantation de colons en Nouvelle-Angleterre. Sauf que, on ne sait pourquoi, ils n'ont jamais entendu parler de la monnaie. C'est un fantasme un peu spécial, mais voyons ce que nous pouvons en faire :

SCÉNARIO 2

Henri s'avance vers Joseph et dit :

– Jolies chaussures !

Ou peut-être – rendons la chose un peu plus réaliste – la femme d'Henri bavarde-t-elle avec celle de Joseph et, stratégiquement, glisse cette remarque : les chaussures d'Henri sont en si piteux état qu'il se plaint d'avoir des cors aux pieds.

Le message est transmis, et le lendemain Joseph vient offrir à Henri sa paire de chaussures supplémentaire. C'est un cadeau, déclare-t-il avec insistance, un simple geste de bon voisinage. Il ne voudrait sûrement pas recevoir en échange quoi que ce soit, jamais.

Joseph dit-il cela sincèrement ? Peu importe. En le faisant, il enregistre un crédit. Henri lui en doit une.

Comment Henri peut-il payer Joseph de retour ? Les possibilités sont innombrables. Peut-être Joseph, en fait, a-t-il besoin de pommes de terre. Henri laisse passer un intervalle décent et en ramasse pour lui, en soulignant bien, lui aussi, que c'est un simple cadeau. Ou alors Joseph n'a pas besoin de pommes de terre dans l'immédiat, mais Henri attend le moment où il en aura besoin. Ou peut-être, un an plus tard, Joseph, ayant à préparer un banquet, viendra-t-il se promener du côté de chez Henri et dira-t-il :

– Joli cochon…

Dans tous ces scénarios, le problème de la « double coïncidence des besoins », invoqué inlassablement dans les manuels d'économie, disparaît totalement. Peut-être Henri n'a-t-il pas dans l'immédiat quelque chose qui fasse envie à Joseph. Mais si les deux hommes sont voisins, cela viendra, ce n'est qu'une question de temps[25].

Autant dire que le besoin d'accumuler des articles acceptables par tous, comme le suggère Adam Smith, disparaît aussi, et avec lui le besoin d'inventer une monnaie. Comme dans tant de petites collectivités locales réelles, chacun se contente de garder en tête qui doit quoi à qui.

Il n'y a ici qu'un seul problème conceptuel majeur – et le lecteur attentif l'a peut-être déjà remarqué. Henri « lui en doit une ». Une quoi ? Comment quantifier une faveur ? Sur quelle base va-t-on dire que tant de pommes de terre, ou un cochon, équivalent plus ou moins à une paire de chaussures ? Parce que, même si tout reste approximatif, il faut bien qu'on ait *un moyen quelconque* d'établir que X est en gros équivalent à Y, ou un peu moins bien, ou légèrement mieux. Cela ne suppose-t-il pas qu'une sorte de

monnaie, au moins au sens d'unité de compte, permettant de comparer la valeur d'objets différents, préexiste ?

Dans la plupart des économies du don, il existe bien une méthode sommaire pour résoudre le problème. On établit une série de catégories de *types* de choses, et on range ces catégories par ordre d'importance. Les cochons et les chaussures peuvent être perçus comme des objets de statut à peu près équivalent, on peut donner l'un en échange de l'autre ; mais les colliers de corail, cela n'a rien à voir : il faudrait donner en retour un autre collier, ou du moins un autre bijou – les anthropologues disent souvent que ces catégories créent des « sphères d'échange » différentes[26]. Effectivement, cela simplifie un peu les choses. Quand le troc transculturel devient une activité régulière et habituelle, il opère souvent sur des principes du même genre : certaines choses ne s'échangent que contre certaines autres (le tissu contre les lances, par exemple), ce qui facilite l'élaboration d'équivalences traditionnelles. Mais ce constat ne nous aide pas du tout à résoudre le problème de l'origine de la monnaie. En fait, il l'aggrave considérablement. Pourquoi accumuler du sel, de l'or ou du poisson si on ne peut les échanger que contre certaines choses et pas les autres ?

En réalité, tout porte à croire que le troc n'est pas un phénomène particulièrement ancien, et qu'il ne s'est vraiment répandu qu'à l'époque moderne. Il est certain que, dans la plupart des cas que nous connaissons, il a lieu entre des personnes auxquelles l'usage de la monnaie est familier, mais qui, pour une raison quelconque, n'en ont pas beaucoup. Les systèmes complexes de troc surgissent souvent dans le sillage de l'effondrement d'une économie nationale : les exemples les plus récents sont la Russie dans les années 1990 et l'Argentine vers 2002, quand les roubles dans le premier cas et les dollars dans le second ont pratiquement disparu[27]. À l'occasion, on peut même voir certaines formes de monnaie commencer à se développer : dans les camps de prisonniers de guerre et dans de nombreuses prisons, par exemple, on sait bien que les détenus utilisent les cigarettes comme une sorte de devise, ce qui enchante et excite les économistes[28]. Mais, là aussi, nous parlons de gens qui ont grandi en utilisant la monnaie et qui soudain doivent s'en passer – exactement la situation qu'« imaginent » les manuels d'économie par lesquels j'ai commencé.

L'adoption d'une forme quelconque de système de crédit est la solution la plus fréquente. Quand une grande partie de l'Europe est « revenue au troc » après l'effondrement de l'Empire romain, et à nouveau après la désagrégation de l'Empire carolingien, c'est apparemment ce qui s'est passé. Les gens ont continué à tenir des comptes dans la vieille monnaie impériale, même s'ils n'utilisaient plus les pièces[29]. De même, si les hommes pachtounes aiment échanger des vélos contre des ânes, ce n'est absolument pas parce que l'usage de la monnaie leur est peu familier. La monnaie existe dans cette région du monde depuis des millénaires. C'est simplement parce qu'ils préfèrent un échange direct entre égaux – en l'occurrence, parce que ce dernier leur paraît plus viril[30].

Le plus remarquable est que, même dans les exemples d'Adam Smith sur les poissons, les clous et le tabac utilisés comme monnaie, cette logique était à l'œuvre. Dans les années qui ont suivi la publication de la *Richesse des nations*, des chercheurs ont vérifié la plupart de ces assertions : ils ont découvert que, pratiquement dans tous les cas, l'usage de la monnaie était tout à fait familier à ceux qui participaient à ces systèmes, et qu'en fait ils étaient en train de l'utiliser – comme unité de compte[31]. Prenons l'exemple de la « morue sèche », censée servir de monnaie à Terre-Neuve. Comme l'a fait remarquer, il y a près d'un siècle, le diplomate britannique A. Mitchell Innes, ce que décrit Smith n'est qu'une illusion créée par un dispositif simple de crédit :

> Dans les premiers temps de l'industrie de la pêche à Terre-Neuve, il n'y avait pas de population européenne permanente ; les pêcheurs n'allaient là-bas que pour la saison de pêche, et ceux qui n'étaient pas pêcheurs étaient des commerçants qui achetaient le poisson séché et vendaient leurs fournitures quotidiennes aux pêcheurs. Ceux-ci vendaient leur prise aux négociants au prix du marché, en livres, shillings et pence ; ils obtenaient en échange un crédit sur les livres de compte de ces commerçants, avec lequel ils payaient leurs achats. Les soldes dus par les négociants étaient payés par des retraits à effectuer en Angleterre ou en France[32].

Dans le village écossais, c'était pareil. Entrer dans le pub local, faire tinter un clou de toiture sur le comptoir et commander une chope de bière – cela, personne ne le faisait. Au temps d'Adam Smith, les employeurs manquaient souvent de pièces de monnaie pour payer leurs ouvriers. Les salaires pouvaient avoir un an de retard ou davantage. En attendant, on jugeait

acceptable que les salariés emportent certains de leurs produits, ou des matériaux restants, bois d'œuvre, tissus, cordes, etc. Les clous étaient un intérêt de fait sur les sommes que leur devaient leurs patrons. Donc ils allaient au pub, avaient une ardoise, et, quand l'occasion se présentait, ils apportaient un sac de clous pour réduire leur dette. La loi qui a donné cours légal au tabac en Virginie semble avoir été une tentative des planteurs pour forcer les commerçants locaux à accepter leurs produits au crédit de leur compte vers l'époque de la récolte. De fait, cette législation obligeait tous les marchands de Virginie à devenir des intermédiaires dans le commerce du tabac, que cela leur plût ou non. Exactement comme tous les marchands des Indes occidentales se sont vus contraints de devenir vendeurs de sucre, puisque leurs clients les plus riches n'apportaient que cela pour réduire leurs dettes.

Les exemples premiers étaient donc des cas où les gens avaient improvisé des systèmes de crédit parce que la monnaie physique – les pièces d'or et d'argent – était rare. Mais ce qui allait porter le coup le plus terrible à la version traditionnelle de l'histoire économique, c'est la traduction des hiéroglyphes égyptiens, d'abord, puis des cunéiformes mésopotamiens, qui a permis aux chercheurs de remonter de près de trois millénaires dans leur connaissance de l'histoire écrite – de l'époque d'Homère (vers 800 av. J.-C.), où elle oscillait du temps d'Adam Smith, à environ 3500 av. J.-C. Ces textes ont révélé que des systèmes de crédit en tout point semblables à ceux que l'on vient d'évoquer avaient en réalité précédé de plusieurs millénaires l'invention des pièces de monnaie.

Le système mésopotamien est le mieux documenté, plus que ceux de l'Égypte pharaonique (qui paraît similaire), de la Chine des Chang (dont nous ne savons pas grand-chose) ou de la civilisation de la vallée de l'Indus (dont nous ne savons rien du tout). En fait, nous sommes bien informés sur la Mésopotamie parce que l'immense majorité des documents rédigés en cunéiformes étaient de nature financière.

L'économie sumérienne était dominée par de vastes complexes de temples et de palais. Leur personnel se comptait souvent par milliers : des prêtres et des dignitaires, des artisans qui œuvraient dans leurs ateliers industriels, des agriculteurs et des bergers qui travaillaient sur leurs immenses domaines. Même si le pays de Sumer était en général divisé entre de nombreuses cités-États indépendantes, à l'époque où le rideau se lève sur la civilisation

mésopotamienne, vers 3500 av. J.-C., il semble que les administrateurs des temples avaient déjà élaboré un système de comptabilité unique et uniforme – système qui, à certains égards, nous accompagne toujours très concrètement, puisque c'est aux Sumériens que nous devons la douzaine ou la journée de vingt-quatre heures[33]. L'unité monétaire de base était le sicle (*shekel*). Le poids d'un sicle en argent était défini comme équivalent à un *gur*, ou boisseau d'orge. Un sicle était subdivisé en soixante mines : cette unité correspond à une ration d'orge – le principe étant qu'il y a trente jours par mois et que les ouvriers du temple reçoivent deux rations d'orge par jour. On voit aisément que la « monnaie », ici, n'est en rien le produit de transactions commerciales. Elle a été en réalité créée par des fonctionnaires pour garder trace des ressources et déplacer des choses entre des services.

Les fonctionnaires des temples utilisaient ce système pour calculer les dettes (les fermages, les redevances, les prêts…) en argent métal. L'argent était, de fait, la monnaie. Et il circulait effectivement sous forme de morceaux non travaillés, de « barres informes », comme l'avait écrit Smith[34]. Sur ce point, il avait raison. Mais c'était presque le seul élément exact de son analyse. L'une des explications est que l'argent ne circulait pas beaucoup. Pour l'essentiel, il demeurait simplement dans les trésors des temples et des palais, et une partie est restée, sous bonne garde, au même endroit pendant des millénaires. Il eût été assez facile d'uniformiser les lingots, de les estampiller et de créer un système ayant autorité pour garantir leur pureté. La technologie existait. Néanmoins, nul n'a ressenti un besoin particulier d'agir ainsi. L'une des raisons est claire : si les dettes étaient calculées en argent, elles n'avaient pas à être *payées* en argent – en fait, on pouvait les payer avec pratiquement tout ce dont on disposait. Les paysans qui devaient de l'argent au temple ou au palais, ou à un dignitaire du temple ou du palais, payaient leurs dettes, semble-t-il, essentiellement en orge. C'est pourquoi fixer le taux de conversion entre l'argent et l'orge était si important. Mais il était parfaitement acceptable de se présenter avec des chèvres, des meubles ou du lapis-lazuli. Les temples et les palais étaient d'énormes établissements industriels – ils pouvaient trouver un usage à pratiquement n'importe quoi[35].

Sur les marchés qui se multipliaient dans les cités mésopotamiennes, les prix étaient aussi calculés en argent, et ceux des marchandises qui n'étaient

pas entièrement contrôlées par les temples et par les palais avaient tendance à fluctuer en fonction de l'offre et de la demande. Mais, même ici, les documents dont nous disposons suggèrent que la plupart des transactions reposaient sur le crédit. Les marchands (qui parfois travaillaient pour les temples, parfois opéraient indépendamment) comptaient parmi les rares personnes à utiliser vraiment et souvent l'argent dans les transactions. Toutefois, même eux effectuaient en général une bonne partie de leurs transactions à crédit, et, là encore, les gens ordinaires qui achetaient de la bière à une brasseuse ou à la tenancière d'une taverne avaient une ardoise, qu'ils payaient au moment de la moisson, en orge ou avec tout ce qui pouvait leur tomber sous la main[36].

À ce stade, pratiquement toutes les composantes de la version admise sur l'origine de la monnaie se sont écroulées. Il est rare qu'une théorie historique subisse une réfutation aussi absolue et systématique. Dans les premières décennies du XX^e^ siècle, tous les éléments étaient en place pour réécrire entièrement l'histoire de la monnaie. Le travail de fond a été réalisé par Mitchell Innes – l'auteur que je viens de citer – dans deux articles publiés par le *Banking Law Journal* de New York en 1913 et 1914. Dans ces textes, Mitchell Innes démontait calmement les faux postulats sur lesquels reposait l'histoire économique existante. Ce dont on avait vraiment besoin, suggérait-il, c'était une histoire de la dette :

> L'une des illusions populaires à propos du commerce consiste à croire qu'à l'époque moderne on a introduit un système, le *crédit*, qui permet de se passer de la monnaie, et qu'avant la découverte de ce système tous les achats se payaient en liquide, c'est-à-dire en pièces de monnaie. Une enquête attentive révèle que c'est le contraire qui est vrai. Autrefois, les pièces de monnaie jouaient dans le commerce un rôle beaucoup plus réduit qu'aujourd'hui. D'ailleurs, la quantité de pièces était si limitée qu'elle ne suffisait même pas aux besoins de la maison royale [de l'Angleterre médiévale] et des domaines royaux, qui utilisaient régulièrement divers types de substituts pour effectuer les petits paiements. Les pièces avaient si peu d'importance que parfois les rois n'hésitaient pas à les rappeler toutes pour les refrapper et les remettre en circulation, et pourtant le commerce continuait comme avant[37].

Effectivement, notre récit habituel de l'histoire monétaire marche à reculons. Il est faux que nous ayons commencé par le troc, puis découvert la monnaie, et enfin développé des systèmes de crédit. L'évolution a eu lieu dans l'autre sens. La monnaie virtuelle, comme nous l'appelons

aujourd'hui, est apparue la première. Les pièces de monnaie sont venues bien plus tard, et leur usage s'est diffusé inégalement, sans jamais remplacer entièrement les systèmes de crédit. Quant au troc, il semble s'agir surtout d'une sorte de sous-produit accidentel de l'usage des pièces de monnaie ou du papier-monnaie. Historiquement, c'est essentiellement ce que font les gens habitués à utiliser les pièces de monnaie quand, pour une raison quelconque, ils n'en ont pas.

Le plus curieux, c'est qu'il ne s'est rien passé. La nouvelle histoire n'a jamais été écrite. Non qu'un économiste ait jamais réfuté Mitchell Innes. On l'a simplement ignoré. Les manuels n'ont pas changé leur version – même si toutes les données montraient clairement qu'elle était fausse. On écrit encore des histoires de la monnaie qui sont en fait des histoires du monnayage, en postulant que dans le passé c'était forcément la même chose ; les périodes où les pièces de monnaie se sont en grande partie évanouies sont toujours présentées comme des époques où l'économie « est revenue au troc », comme si le sens de cette expression était évident, alors que personne, en fait, ne sait ce qu'elle signifie. Par conséquent, nous n'avons pratiquement aucune idée de la façon dont s'y prenait l'habitant d'une petite ville néerlandaise en 950 de notre ère pour acheter du fromage ou des cuillères, ou pour embaucher les musiciens qui joueraient aux noces de sa fille – sans parler de la façon dont tout cela se passait à Pemba ou à Samarcande[38].

CHAPITRE 3

Dettes primordiales

> Tout être en naissant naît comme une dette due aux dieux, aux saints, aux Pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux. […] et, si on récite des textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints […]. Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux Pères […]. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est là une dette due de naissance aux hommes.
>
> *Satapatha Brahmana* I, 7, 2, 1-6 [d]

> Chassons les mauvais effets des mauvais rêves, comme nous remboursons des dettes.
>
> *Rig Veda*, 8, 47, 17 [e].

Si les manuels d'économie s'ouvrent aujourd'hui sur des évocations de villages imaginaires, c'est parce qu'il leur est impossible de parler des vrais. Même certains économistes ont été contraints de reconnaître que le Pays du Troc d'Adam Smith n'existe pas[1].

Pourquoi le mythe s'est-il perpétué tout de même ? C'est la véritable question. Les économistes ont depuis longtemps jeté aux orties d'autres éléments de la *Richesse des nations* – la théorie d'Adam Smith sur la valeur-travail, par exemple, ou sa désapprobation des sociétés par actions. Pourquoi n'ont-ils pas récusé le mythe du troc comme une bizzarerie de l'époque des Lumières et tenté plutôt de comprendre les systèmes initiaux de crédit – ou du moins de tenir des propos plus conformes aux données historiques ?

La réponse, semble-t-il, est que le mythe du troc est ineffaçable parce qu'il se trouve au cœur même du discours de la science économique.

Souvenons-nous de ce qu'Adam Smith essayait de faire quand il a écrit la *Richesse des nations*. Ce livre était avant tout une tentative pour établir en tant que science une nouvelle discipline, l'économie. Il entendait donc

montrer que cette science économique avait un champ d'étude qui lui était propre – ce que nous appelons aujourd'hui « l'économie » (au sens de vie économique), alors que l'idée même qu'il y avait une « économie » était tout à fait nouvelle à l'époque de Smith ; mais il entendait montrer aussi que cette économie opérait conformément à des lois du même type que celles, récemment découvertes par sir Isaac Newton, qui gouvernaient le monde physique. Newton avait représenté Dieu comme un horloger cosmique qui, après avoir créé la machinerie physique de l'univers pour qu'elle opère au bénéfice ultime des êtres humains, la laisse fonctionner toute seule. Adam Smith tentait de tenir un raisonnement comparable, newtonien[2]. Dieu – ou la Divine Providence, comme il disait – a disposé les choses de telle façon qu'en poursuivant notre intérêt personnel nous sommes néanmoins conduits « comme par une main invisible » à promouvoir le bien-être général, si le marché opère sans entraves. La célèbre main invisible de Smith est, comme il le précise dans sa *Théorie des sentiments moraux*, l'agent de la Divine Providence. C'est littéralement la main de Dieu[3].

Une fois la science économique bien établie en tant que discipline, les arguments théologiques n'ont plus paru nécessaires ou importants. On continue à se demander si un marché libre et sans entraves va vraiment produire les résultats prévus par Adam Smith ; mais nul ne se demande si « le marché » est naturel. Les postulats implicites qui en découlent sont désormais perçus comme du simple bon sens : lorsque des objets précieux changent de mains, je l'ai dit, nous supposons d'emblée qu'en règle générale c'est parce que deux individus ont tous deux pensé obtenir un avantage matériel en les échangeant. Ce qui a un corollaire intéressant : les économistes en ont conclu que la présence ou l'absence de la monnaie n'avait pas d'importance particulière, puisque la monnaie n'est qu'une marchandise choisie pour faciliter les échanges et nous permettre de mesurer la valeur d'autres marchandises. Pour le reste, elle n'a aucune qualité spéciale. En 1958 encore, Paul Samuelson, l'un des principaux théoriciens de l'école néoclassique toujours dominante dans la pensée économique moderne, a exprimé son dédain pour, comme il disait, « la convention sociale de la monnaie ». « Même dans les économies industrielles les plus avancées, soulignait-il, si nous ramenons les échanges

aux objets les plus essentiels, et si nous supprimons la confusion jetée par le "voile" de la monnaie, nous verrons que les échanges entre les individus ou entre les nations ont de nombreux traits du troc[4]. » D'autres ont également parlé du « voile de la monnaie » qui obscurcit la nature de l'« économie réelle », où les gens produisent des biens et services réels et les échangent entre eux[5].

C'est l'ultime apothéose de la science économique comme sens commun. La monnaie n'a aucune importance. Les économies – les « économies réelles » – constituent en fait d'immenses systèmes de troc. Le problème est que, sans monnaie, les immenses systèmes de troc sont historiquement introuvables. Même quand des économies « reviennent au troc », comme on l'a dit de l'Europe au Moyen Âge, elles n'abandonnent pas vraiment l'usage de la monnaie. Elles abandonnent simplement l'usage des pièces de monnaie. Au Moyen Âge, par exemple, tout le monde continuait à estimer la valeur des outils et du bétail dans la vieille monnaie romaine, même si les pièces avaient cessé de circuler[6].

C'est la monnaie qui nous a permis de nous imaginer comme nous incitent à le faire les économistes : un ensemble d'individus et de pays dont l'activité principale consiste à échanger des choses. Il est clair aussi que la simple existence de la monnaie n'est pas suffisante pour nous permettre de voir le monde de cette façon. Si elle l'était, la science économique aurait été créée à Sumer dans l'Antiquité, ou du moins bien avant 1776, l'année de publication de la *Richesse des nations* d'Adam Smith.

Le facteur manquant, en fait, est justement celui que Smith tentait de minorer : le rôle de la politique de l'État. Si, dans l'Angleterre de son temps, il était devenu possible de voir le marché, le monde des bouchers, ferronniers et merciers, comme une sphère d'activité humaine entièrement indépendante, c'est parce que l'État britannique œuvrait activement à la faire exister. Il fallait pour cela des lois et une police, mais aussi des politiques monétaires bien précises, que les libéraux comme Smith préconisaient (avec succès)[7]. Il s'agissait de fixer fermement la valeur de la monnaie à l'argent métal, mais en même temps d'accroître considérablement la masse monétaire, notamment le volume de petite monnaie en circulation. Cela exigeait non seulement d'énormes quantités

d'étain et de cuivre, mais aussi une réglementation soigneuse des banques, qui étaient, à cette époque, la seule source de papier-monnaie. Le siècle qui avait précédé la *Richesse des nations* avait vu au moins deux tentatives pour créer des banques centrales soutenues par l'État, en France et en Suède, et elles avaient échoué avec fracas. Dans les deux cas, la banque centrale en perspective avait émis des billets en grande partie fondés sur une dynamique de spéculation, qui s'était effondrée lorsque les investisseurs avaient perdu confiance. Smith soutenait l'usage du papier-monnaie mais, comme Locke avant lui, croyait aussi que le succès relatif de la Banque d'Angleterre et de la Banque d'Écosse s'expliquait par leur choix de fixer le papier-monnaie aux métaux précieux. Ce point de vue a été entériné par le discours économique central, au point que les théories alternatives qui concevaient la monnaie comme un crédit – l'approche préconisée par Mitchell Innes – ont vite été marginalisées et leurs partisans discrédités : on les a perçus comme des illuminés dont la logique était exactement celle qui avait provoqué l'échec des premières banques centrales et créé les bulles spéculatives.

Il pourrait donc être utile d'examiner ce qu'étaient vraiment ces théories alternatives.

État et crédit : les deux théories monétaires

Mitchell Innes adhérait à ce qu'on appelle la « théorie monétaire du crédit », position qui, au fil du XIX^e^ siècle, avait trouvé ses porte-voix les plus actifs non pas dans sa Grande-Bretagne natale, mais dans les deux puissances rivales ascendantes de l'époque, les États-Unis et l'Allemagne. Les théoriciens du crédit faisaient valoir que la monnaie n'est pas une marchandise, mais une unité de compte. Autrement dit, elle n'est absolument pas une « chose ». Il est tout aussi impossible de toucher un dollar ou un deutsche mark qu'une heure ou un centimètre cube. Les unités monétaires ne sont que des unités de mesure abstraites, et, historiquement, comme le soulignaient à juste titre les théoriciens du crédit, ces systèmes abstraits de comptabilité sont de loin antérieurs à l'usage d'un objet particulier de type « jeton » dans les échanges[8].

Bien évidemment, la première question qui se pose est alors : si la monnaie n'est qu'un étalon, que mesure-t-elle ? La réponse est simple : la

dette. Une pièce de monnaie est bel et bien une reconnaissance de dette. Si, pour la théorie traditionnelle, un billet de banque est, ou devrait être, une promesse de payer un certain montant de « monnaie réelle » (en or ou en argent, quelle que soit sa forme précise), il ne représente aux yeux des théoriciens du crédit que la promesse de payer *quelque chose* d'une valeur équivalente à une once d'or. Mais la monnaie n'a jamais été autre chose que cela. Il n'y a aucune différence fondamentale à cet égard entre un dollar d'argent, une pièce d'un dollar « Susan B. Anthony », faite d'un alliage cuivre-nickel conçu pour ressembler vaguement à l'or, un bout de papier vert orné du portrait de George Washington ou un bip numérique sur l'ordinateur d'une banque. Une pièce d'or est en réalité une simple reconnaissance de dette : conceptuellement, on a toujours du mal à enfoncer cette idée dans les têtes, mais elle ne doit pas être si loin de la vérité puisque, même quand les pièces d'or et d'argent étaient effectivement utilisées, elles ne circulaient presque jamais à la valeur de leur contenu métallique.

Comment la monnaie de crédit a-t-elle pu apparaître ? Revenons à la ville imaginaire des professeurs d'économie. Supposons que Joseph donne ses chaussures à Henri et que celui-ci, au lieu de lui devoir une faveur, lui promette quelque chose d'une valeur équivalente[9]. Henri remet à Joseph une reconnaissance de dette. Joseph peut attendre qu'Henri ait quelque chose d'utile : il échange alors contre cet objet sa reconnaissance de dette, Henri la déchire et l'histoire s'arrête là. Mais supposons que Joseph transmette la reconnaissance de dette à une tierce personne – Sheila –, à qui il doit autre chose. Il peut aussi s'en servir pour régler sa dette envers une quatrième personne, Lola – auquel cas c'est à elle qu'Henri devra désormais ce montant. La monnaie est née. Parce que ce processus n'a aucune fin logique. Disons que Sheila souhaite ensuite acquérir une paire de chaussures auprès d'Édith. Elle peut simplement remettre à Édith la reconnaissance de dette en lui affirmant qu'Henri est bon payeur. En théorie, rien n'interdit que la reconnaissance de dette continue à circuler ainsi dans la ville pendant des années, tant que les gens ont toujours confiance dans Henri. En fait, au bout d'un certain temps, ils auront peut-être complètement oublié qui est l'émetteur. Ce sont des choses qui arrivent réellement. À preuve cette histoire que m'a racontée l'anthropologue Keith

Hart. Dans les années 1950, son frère, militaire dans l'armée britannique, était cantonné à Hong Kong. Les soldats avaient coutume de payer leurs ardoises dans les bars de la ville par chèques, tirables sur leurs comptes bancaires en Angleterre. Les négociants locaux les endossaient et se les passaient et repassaient comme une monnaie. Un jour, sur le comptoir d'un commerçant, le frère de Hart a vu l'un de ses propres chèques, qu'il avait fait six mois plus tôt : il était couvert d'une quarantaine de minuscules inscriptions différentes en chinois.

Les théoriciens de la monnaie de crédit comme Mitchell Innes soutiennent que, même si Henri donne à Joseph une pièce d'or et non un bout de papier, la situation est fondamentalement la même. Une pièce d'or est une promesse de payer quelque chose d'autre, d'une valeur équivalente à une pièce d'or. Après tout, cette pièce n'a pas vraiment d'utilité en soi. On l'accepte uniquement parce qu'on suppose que d'autres l'accepteront aussi.

Vue sous cet angle, la valeur d'une unité monétaire ne mesure pas celle d'un objet ; elle mesure la confiance d'une personne dans d'autres personnes.

Évidemment, ce facteur confiance complique tout. Les premiers billets de banque circulaient d'une façon presque identique à celle que je viens de décrire : la seule différence était que, comme les marchands chinois, chaque récipiendaire ajoutait sa signature pour garantir la légitimité de la créance. Mais, en général, la difficulté, dans la position chartaliste – c'est le nom qu'on a fini par lui donner, du latin *charta*, feuille de papyrus –, est d'expliquer pourquoi les gens continuent à faire confiance à un bout de papier. Après tout, qu'est-ce qui empêche le premier venu de signer « Henri » une reconnaissance de dette ? Ce système de dette-« jeton d'échange » pourrait certes fonctionner dans un petit village où tout le monde se connaît, ou même dans une communauté plus dispersée comme celle des marchands italiens du XVI^e^ siècle ou des négociants chinois du XX^e^, où chacun a moyen, au moins, de ne pas perdre les autres de vue. Mais les dispositifs de ce genre ne peuvent pas créer un système monétaire pleinement développé, et aucun document n'indique que ce soit déjà arrivé. Fournir un nombre suffisant de reconnaissances de dette pour permettre à toute la population d'une ville, même de taille moyenne, de mener dans cette devise une part importante de ses transactions quotidiennes exigerait

des millions de « jetons d'échange »[10]. Pour pouvoir les garantir tous, Henri devrait être incroyablement riche.

Mais tout cela serait bien moins problématique si Henri était Henri II, roi d'Angleterre, duc de Normandie, seigneur d'Irlande et comte d'Anjou.

De fait, la dynamique réelle en faveur de la position chartaliste est venue de l'« école historique allemande », dont le plus illustre représentant, l'historien G. F. Knapp, a publié en 1905 *Théorie étatique de la monnaie*[11]. Si la monnaie est une simple unité de mesure, il est assez raisonnable que les empereurs et les rois s'intéressent à ces questions. C'est presque toujours à eux qu'il incombe d'établir des systèmes de poids et mesures uniformes à l'échelle de leur royaume. Il est vrai aussi, observait Knapp, qu'une fois créés ces systèmes ont tendance à rester remarquablement stables au fil du temps. Sous le règne du vrai Henri II d'Angleterre (1154-1189), pratiquement tout le monde en Europe occidentale tenait encore ses comptes dans le système monétaire créé par Charlemagne trois cent cinquante ans plus tôt – c'est-à-dire en livres, sous et deniers[12] –, même si certaines de ces pièces n'avaient jamais existé (Charlemagne n'avait jamais réellement frappé de livres d'argent), s'il ne restait en circulation aucun vrai sou ou denier de Charlemagne et si les pièces qui circulaient variaient énormément en taille, poids, pureté et valeur. Selon les chartalistes, tout cela ne compte pas vraiment. Ce qui compte, c'est qu'il existe un système uniforme pour mesurer les crédits et les dettes et qu'il reste stable au fil du temps. Le cas de la monnaie de Charlemagne est particulièrement spectaculaire : alors que son empire réel s'est disloqué très rapidement, le système monétaire qu'il avait créé n'a cessé d'être utilisé pour tenir les comptes sur son ancien territoire pendant plus de huit cents ans. Au XVI^e^ siècle, on le qualifiait tout à fait explicitement de « monnaie imaginaire »[13] ; livres et deniers n'ont été entièrement abandonnés comme unités de compte qu'à l'époque de la Révolution française.

Selon Knapp, que la monnaie physique qui circule réellement corresponde ou non à cette « monnaie imaginaire » n'a pas grande importance. Qu'il s'agisse d'argent pur, d'argent altéré, de jetons de cuir ou de morue séchée, cela ne fait aucune différence réelle – tant que l'État est prêt à l'accepter en paiement de ses impôts. Car tout ce que l'État est prêt à accepter devient,

pour cette raison même, de la monnaie. L'une des formes de monnaie les plus importantes en Angleterre à l'époque d'Henri II était les « bâtons de comptage » entaillés que l'on utilisait pour enregistrer les dettes. Ces « bâtons de taille » étaient, tout à fait explicitement, des reconnaissances de dette : les deux parties à une transaction prenaient une petite branche de noisetier, l'entaillaient pour indiquer le montant dû, puis la coupaient en deux. Le créancier gardait la moitié qu'on appelait « *the stock* », « la souche » (c'est l'origine du terme *stock holder*, « actionnaire », littéralement « détenteur de souches »), et le débiteur gardait l'autre, « *the stub* », « le bout » (d'où l'emploi en anglais de l'expression *ticket stub* [f]). Les répartiteurs d'impôts utilisaient ces bâtons pour calculer les montants dus par les shérifs locaux. Mais souvent, au lieu d'attendre la date d'exigibilité des impôts, l'Échiquier du roi Henri II vendait à moindre prix ces bâtons de taille, et ils circulaient, en tant qu'objets représentant la dette due à l'État, entre tous ceux qui voulaient échanger quelque chose contre eux[14].

Les billets de banque modernes fonctionnent sur la base du même principe, mais inversé[15]. Rappelons ici la petite parabole sur la reconnaissance de dette d'Henri. Le lecteur a peut-être remarqué une bizarrerie de l'équation : la reconnaissance de dette ne peut servir de monnaie que si Henri ne rembourse jamais sa dette. En fait, c'est précisément sur cette logique qu'a été initialement fondée la Banque d'Angleterre – la première banque centrale moderne à s'être maintenue. En 1694, un consortium de banquiers anglais a consenti au roi un prêt de 1 200 000 livres. En échange, ils ont reçu un monopole royal sur l'émission des billets de banque. En pratique, cela signifiait que, à tout habitant du royaume voulant leur emprunter de l'argent ou déposer son propre argent à la banque, ils avaient le droit de remettre des reconnaissances de dette d'une fraction du montant que le roi leur devait – bref, ils étaient autorisés à mettre en circulation, à « monétiser », la dette royale fraîchement créée. C'était une affaire en or pour les banquiers (ils facturaient au roi 8 % d'intérêt annuel pour le prêt initial et facturaient simultanément d'autres intérêts sur le même argent aux clients qui l'empruntaient), mais ce mécanisme fonctionnait tant que le prêt initial n'était pas remboursé. À ce

jour, il n'a toujours pas été remboursé. Il ne peut pas l'être. S'il l'était, l'ensemble du système monétaire britannique cesserait d'exister[16].

Quoi qu'elle puisse expliquer par ailleurs, cette approche aide au moins à résoudre l'un des mystères flagrants de la politique fiscale de tant de royaumes antiques. Pourquoi faisaient-ils payer des impôts à leurs sujets ? Ce n'est pas une question qu'on a l'habitude de poser. La réponse semble limpide. Les États lèvent des impôts parce qu'ils veulent faire main basse sur les ressources monétaires de la population. Mais si Adam Smith avait raison, si l'or et l'argent étaient devenus monnaie par le jeu naturel des mécanismes du marché, tout à fait indépendamment des États, la solution évidente n'aurait-elle pas été de faire main basse sur les mines d'or et d'argent, tout simplement ? Le roi aurait eu alors toutes les ressources monétaires dont il pouvait avoir besoin. C'est d'ailleurs ce que faisaient, normalement, les rois antiques. S'il y avait des mines d'or et d'argent sur leur territoire, ils en prenaient le contrôle. Donc, pour un roi, quel sens cela pouvait-il avoir, au juste, d'extraire l'or, de le frapper à son image, de le mettre en circulation chez ses sujets, puis d'exiger d'eux qu'ils le lui rendent ?

Cela paraît un peu énigmatique. Mais si la monnaie et les marchés n'émergent pas spontanément, agir ainsi est parfaitement sensé. Parce que c'est la façon la plus simple et la plus efficace de faire naître des marchés. Prenons un exemple hypothétique. Supposons qu'un roi souhaite financer une armée permanente de cinquante mille hommes. Dans le monde antique ou médiéval, nourrir une telle force pose un énorme problème – tant qu'elle n'est pas en marche, il faut employer presque autant d'hommes et d'animaux pour localiser, acquérir et transporter les approvisionnements nécessaires[17]. En revanche, si l'on remet des pièces de monnaie aux soldats, puis qu'on exige que toutes les familles du royaume paient obligatoirement au roi l'une de ces pièces, on transforme en un clin d'œil l'ensemble de l'économie du pays en une immense machine à approvisionner les troupes, puisque, à présent, chaque famille, afin d'avoir les pièces, doit trouver moyen de contribuer à l'effort général pour donner aux soldats ce qu'ils veulent. L'apparition des marchés est un effet secondaire de ce processus.

C'est une version un peu « bande dessinée », mais il est tout à fait clair

que les marchés ont effectivement surgi autour des armées antiques. Il suffit de jeter un coup d'œil au traité de Kautilya, l'*Arthasastra*, au « cercle de souveraineté » sassanide ou au *Discours sur le sel et le fer* chinois pour constater que la plupart des monarques antiques passaient beaucoup de temps à réfléchir sur la relation entre mines, soldats, impôts et denrées alimentaires. Presque tous ont conclu que créer des marchés n'était pas seulement commode pour nourrir les soldats, mais utile à bien d'autres fins : les gouvernants n'auraient plus à réquisitionner directement chez leurs sujets tout ce qu'il leur fallait, ou à trouver comment le produire sur les domaines ou dans les ateliers royaux. Autrement dit, malgré le postulat libéral tenace – hérité d'Adam Smith, là encore – d'un antagonisme entre l'existence des États et celle des marchés, les données historiques suggèrent que la vérité est diamétralement opposée. Les sociétés sans État sont aussi, très généralement, sans marché.

Les théories étatiques de la monnaie, on s'en doute, ont toujours été excommuniées par les économistes orthodoxes qui s'inscrivent dans la tradition d'Adam Smith. Le chartalisme a souvent été perçu comme une variante inférieure et populiste de la théorie économique, qui séduisait surtout des hurluberlus[18]. Curieusement, bien des économistes orthodoxes finissaient par travailler pour des États, et par leur conseiller de suivre des politiques très proches de celles qu'évoquaient les chartalistes – des politiques fiscales conçues pour créer des marchés là où il n'y en avait pas –, tout en restant, sur le plan théorique, des partisans indéfectibles de la thèse d'Adam Smith selon laquelle les marchés se développent spontanément par eux-mêmes.

C'était particulièrement fréquent dans le monde colonial. Revenons un instant à Madagascar : j'ai déjà signalé qu'une des premières initiatives du général français Gallieni, quand il a achevé la conquête de l'île en 1901, a été d'imposer un impôt personnel. Il était très élevé, mais aussi payable uniquement en francs malgaches, la monnaie qu'on venait d'émettre. Bref, Gallieni a bel et bien imprimé de la monnaie, puis exigé que tous les habitants du pays lui en rendent un peu.

Mais le plus frappant a été le vocabulaire dont il s'est servi pour décrire cette capitation. Il l'a appelée l'« impôt moralisateur ». Autrement dit, cette fiscalité visait – pour adopter le langage de l'époque – à inculquer aux

indigènes la valeur du travail. Puisque cet « impôt pédagogique » était exigible peu après la récolte, la façon la plus simple de le payer consistait, pour les paysans, à vendre une partie du riz récolté aux marchands chinois ou indiens qui s'étaient vite installés dans les bourgs de toutes les régions du pays. Mais le lendemain immédiat de la récolte est l'époque de l'année où, pour des raisons évidentes, le prix du riz sur le marché est le plus bas ; si l'on vendait une trop grande partie de sa récolte, on n'en garderait pas assez pour nourrir sa famille jusqu'à la suivante, et on se verrait contraint de racheter à crédit son propre riz à ces mêmes marchands plus tard dans l'année, à une période où les prix seraient beaucoup plus élevés. Les paysans se sont vite endettés au dernier degré (les marchands étaient aussi usuriers). Pour rembourser ses dettes, le plus simple était de trouver une culture commercialisable et de la vendre – de se lancer dans le café ou l'ananas –, ou d'envoyer ses enfants travailler pour un salaire, en ville ou sur une des plantations que les colons français créaient partout dans l'île. On pourrait ne voir dans l'ensemble du projet qu'un mécanisme cynique pour soutirer à la paysannerie une main-d'œuvre bon marché, et c'était bien le but, mais il y en avait également un autre. Le régime colonial disait explicitement aussi (du moins dans ses documents internes) qu'il fallait faire en sorte que les paysans gardent un peu d'argent pour eux et s'habituent aux petits produits de luxe – parasols, rouges à lèvres, gâteaux – que vendaient les boutiques chinoises. Il était crucial de développer chez eux des goûts nouveaux, des habitudes et des attentes nouvelles : c'est ainsi qu'on poserait les bases d'une demande de consommation qui se perpétuerait longtemps après le départ des conquérants et maintiendrait pour toujours Madagascar dans l'orbite de la France.

Les gens ne sont pas stupides, et la plupart des Malgaches ont très bien compris ce qu'essayaient de faire les conquérants. Certains étaient bien décidés à résister. Plus de soixante ans après l'invasion, un anthropologue français, Gérard Althabe, a pu observer ce qui se passait dans des villages de la côte orientale de l'île : les habitants se présentaient bien dans les plantations de café pour gagner l'argent nécessaire au paiement de leur impôt personnel, puis, après l'avoir payé, ils ignoraient superbement les articles en vente dans les boutiques locales et remettaient l'argent restant aux anciens de la lignée ; ceux-ci l'utiliseraient plus tard pour acheter du

bétail afin de le sacrifier aux ancêtres[19]. Plusieurs disaient ouvertement qu'ils pensaient ainsi faire de la résistance, ne pas tomber dans le piège.

Mais il est rare que ces comportements de défi durent éternellement. Des marchés ont bel et bien pris forme progressivement, même dans les régions de l'île où il n'y en avait jamais eu. Ils se sont inévitablement accompagnés d'un réseau de petits commerces. À l'époque où je me suis rendu sur l'île, en 1990, une génération après l'abolition de l'impôt personnel par un gouvernement révolutionnaire, la logique du marché avait été tellement intériorisée que même les médiums en contact avec les esprits récitaient des phrases qu'aurait pu écrire Adam Smith.

On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Ce genre de chose s'est produit dans la quasi-totalité des régions du monde conquises par les armes européennes où les marchés n'existaient pas. Faute de découvrir le troc, les Européens ont fini par utiliser les techniques mêmes que rejetait l'économie orthodoxe pour faire naître une sorte de marché.

À la recherche d'un mythe

Les anthropologues se plaignent du mythe du troc depuis près d'un siècle. À l'occasion, les économistes rétorquent avec une pointe d'exaspération qu'ils continuent à raconter la même histoire malgré toutes les preuves du contraire parce que les anthropologues n'en ont jamais proposé de meilleure[20]. On peut comprendre l'objection, mais il est facile d'y répondre. Les anthropologues n'ont pas pu trouver d'explication simple et convaincante des origines de la monnaie parce que rien ne porte à croire qu'il pourrait y en avoir une. La monnaie n'a jamais été « inventée », pas plus que la musique, les mathématiques ou l'orfèvrerie. Ce que nous appelons « monnaie » n'est absolument pas une « chose », c'est une façon de comparer les choses mathématiquement, proportionnellement – de dire que 1 de X équivaut à 6 de Y. À ce niveau, elle est probablement aussi ancienne que la pensée humaine. Dès l'instant où nous tentons de préciser davantage, nous découvrons que plusieurs attitudes et pratiques différentes ont convergé dans ce que nous appelons aujourd'hui « la monnaie », et c'est justement pour cela que les économistes, les historiens et les autres ont eu tant de mal à en donner une définition unique.

Les défenseurs de la « théorie monétaire du crédit » ont longtemps souffert

de l'absence d'un récit aussi convaincant. Certes, dans les débats sur la monnaie qui se sont succédé de 1850 à 1950, toutes les parties avaient coutume de déployer un arsenal mythologique. Et surtout, peut-être, aux États-Unis. En 1894, les *Greenbackers* [g], qui préconisaient de découpler totalement le dollar de l'or pour permettre à l'État de dépenser librement dans des efforts de création d'emplois, ont conçu l'idée de la Marche sur Washington – invention qui allait ensuite résonner à l'infini dans l'histoire américaine. Le livre de L. Frank Baum *Le Magicien d'Oz*, publié en 1900, est souvent interprété comme une parabole de la campagne populiste de William Jennings Bryan, deux fois candidat à la présidence sur un programme de libre frappe de l'argent (Free Silver Platform) : il promettait de remplacer l'étalon or par le bimétallisme, ce qui permettrait de créer librement une monnaie d'argent à côté de la monnaie fondée sur l'or[21]. Comme chez les *Greenbackers*, les débiteurs constituaient l'une des principales bases d'appui du mouvement – notamment les familles paysannes du Midwest comme celle de Dorothée, qui s'étaient trouvées en butte à une vague massive de saisies pendant la terrible récession des années 1890. Selon la lecture populiste, les Méchantes Sorcières de l'Est et de l'Ouest symbolisent les banquiers des côtes Est et Ouest (promoteurs et bénéficaires de la politique monétaire restrictive), l'Épouvantail représente les paysans (qui n'ont pas assez de cervelle pour esquiver le piège de la dette), le Bûcheron de fer-blanc est le prolétariat industriel (qui n'a pas assez de cœur pour agir en solidarité avec les paysans), le Lion poltron incarne la classe politique (qui n'a pas le courage d'intervenir). La route pavée de briques jaunes, les souliers d'argent[22], la cité d'émeraude et le Magicien impuissant parlent d'eux-mêmes. Oz est, bien sûr, l'abréviation courante d'« once »[23]. Comme tentative pour créer un nouveau mythe, l'histoire de Baum a remarquablement réussi. Comme propagande politique, beaucoup moins. William Jennings Bryan a échoué trois fois à l'élection présidentielle, l'étalon argent n'a jamais été adopté, et rares sont ceux qui se souviennent aujourd'hui du sujet initial du *Magicien d'Oz*[24].

L'absence de grand récit posait particulièrement problème aux penseurs de la théorie étatique de la monnaie. Des monarques qui établissent des impôts pour créer des marchés dans des territoires conquis, ou qui cherchent ainsi à

payer leurs soldats, ou à s'acquitter d'autres fonctions de l'État – ce genre d'histoire n'a rien de bien exaltant. Quant aux idées allemandes sur la monnaie comme incarnation de la volonté nationale, elles n'avaient guère de succès hors de leur pays.

Néanmoins, à chaque crise économique majeure, l'économie traditionnelle du laisser-faire a pris de nouveaux coups. Les campagnes de Bryan sont nées en réaction à la Panique de 1893. Avec la Grande Dépression des années 1930, l'idée même que le marché peut s'autoréguler tant que l'État maintient la monnaie solidement fixée aux métaux précieux a été totalement discréditée. Dans la période qui va, en gros, de 1933 à 1979, tous les gouvernements des grandes puissances capitalistes ont inversé leur politique et adopté une version du keynésianisme. L'orthodoxie keynésienne postule d'emblée que les marchés capitalistes ne fonctionneront pas vraiment si les États capitalistes ne sont pas prêts à jouer, très concrètement, les nounous – notamment, comme chacun sait, en amorçant la pompe par un déficit massif pendant les récessions. Si, dans les années 1980, Margaret Thatcher en Grande-Bretagne et Ronald Reagan aux États-Unis ont proclamé à grand bruit qu'ils rejetaient en bloc toute cette approche, on ne sait pas clairement à quel point ils l'ont vraiment fait[25]. De toute manière, ils gouvernaient sur la lancée du coup encore plus dur qu'avait porté Richard Nixon à l'orthodoxie monétaire antérieure en 1971 : sa décision de découpler totalement le dollar des métaux précieux, d'éliminer l'étalon-or international et d'introduire le régime des changes flottants qui, depuis, domine l'économie mondiale. Autant dire qu'à partir de là toutes les devises nationales ont été de fait, comme aiment à dire les économistes néoclassiques, des « monnaies arbitraires », reposant uniquement sur la confiance publique.

Cela dit, John Maynard Keynes lui-même était beaucoup plus ouvert à ce qu'il appelait volontiers la « tradition alternative » des théories du crédit et de l'État que tout autre économiste de cette envergure avant ou après lui (et Keynes reste probablement le plus grand penseur économique du XX^e^ siècle). À certains moments, il s'y est complètement immergé : dans la décennie 1920, il a passé plusieurs années à étudier les archives bancaires de Mésopotamie en cunéiformes pour tenter de déterminer les origines de la monnaie – « sa folie babylonienne », dirait-il plus tard[26]. Sa conclusion,

formulée au tout début de son célèbre *Traité sur la monnaie*, était probablement la seule à laquelle on pouvait aboutir si l'on ne partait pas de principes premiers mais d'un examen attentif des archives historiques : sur l'essentiel, les excentriques marginaux avaient raison. Quelles qu'aient pu être ses origines les plus lointaines, la monnaie a été de fait, dans les quatre mille dernières années, une créature de l'État. Les individus, observe Keynes, concluent entre eux des contrats. Ils s'endettent et ils promettent de rembourser.

> L'État intervient donc au départ comme autorité juridique imposant le paiement de la chose qui correspond au nom ou à la description spécifiés dans le contrat. Mais il intervient doublement quand il revendique aussi le droit de déterminer et déclarer *quelle chose* correspond au nom, et de modifier sa déclaration de temps à autre – autrement dit, quand il revendique le droit de réviser le dictionnaire. Ce droit est revendiqué par tous les États modernes, et l'a été depuis quatre mille ans au moins. C'est quand ce stade de l'évolution de la monnaie a été atteint que le chartalisme de Knapp – la doctrine selon laquelle la monnaie est avant tout une création de l'État – se concrétise pleinement […]. Aujourd'hui, toute monnaie civilisée est incontestablement chartaliste[27].

Cela ne signifie pas que l'État *crée* nécessairement la monnaie. La monnaie, c'est le crédit, elle peut naître d'accords contractuels privés (par exemple des prêts). L'État se limite à faire respecter l'accord et à imposer le cadre juridique. Keynes poursuit donc par cette autre assertion spectaculaire : ce sont les banques qui créent la monnaie, et elles peuvent le faire sans aucune limite intrinsèque, car, quelle que soit l'ampleur de ce qu'elles prêtent, l'emprunteur n'aura d'autre choix que de remettre l'argent dans une banque ; par conséquent, du point de vue du système bancaire dans son ensemble, le montant total des débits et celui des crédits s'annuleront toujours[28]. Les conséquences étaient révolutionnaires, mais Keynes lui-même ne l'était pas. Au bout du compte, il prenait toujours soin de cadrer le problème d'une façon réintégrable dans l'économie admise de son temps.

Keynes n'était pas non plus un grand inventeur de mythes. Si la tradition alternative a apporté une réponse au mythe du troc, elle n'est pas venue des efforts personnels de Keynes (qui a fini par conclure que le problème des origines de la monnaie n'était pas particulièrement important), mais des travaux de certains néokeynésiens contemporains, qui n'ont pas craint de

suivre certaines de ses suggestions radicales aussi loin qu'elles pourraient les mener.

Le vrai maillon faible dans les théories monétaires du crédit et de l'État a toujours été leur composante fiscale. C'est très bien d'expliquer pourquoi les premiers États ont exigé des impôts (pour créer des marchés). Mais il faut aussi se poser une autre question : « De quel droit ? » Si l'on postule que les premiers monarques n'étaient pas de simples brigands et l'impôt une simple extorsion – et aucun théoricien de la monnaie de crédit, à ma connaissance, n'a professé une opinion aussi cynique même à propos des États les plus anciens –, il faut bien se demander comment ils justifiaient ce genre d'initiative.

Aujourd'hui, nous pensons tous connaître la réponse à cette question : nous payons l'impôt pour que l'État puisse nous fournir des services. À commencer par des services de sécurité – la protection militaire étant souvent à peu près le seul que certains États du plus lointain passé étaient vraiment capables d'assurer. De nos jours, bien sûr, l'État fournit toutes sortes de choses. On affirme que cette situation procède d'une forme de « contrat social » initial sur lequel, d'une façon ou d'une autre, tout le monde serait tombé d'accord, même si nul ne sait vraiment quand ou par qui, au juste, cet accord a été conclu, ni pourquoi nous devrions nous sentir tenus par les décisions de nos lointains ancêtres sur cette seule question, alors que sur toutes les autres nous ne ressentons aucune obligation particulière de les respecter[29]. Toute cette construction fait sens si l'on postule que les marchés sont antérieurs aux États, mais elle vacille rapidement dès que l'on a compris que ce n'est pas le cas.

Il existe une explication alternative, conçue pour être en harmonie avec les théories monétaires du crédit et de l'État. On l'appelle la « théorie de la dette primordiale ». Elle a été en grande partie élaborée en France par une équipe de chercheurs – pas seulement des économistes, mais aussi des anthropologues, des historiens et des littéraires spécialistes de l'Antiquité – initialement réunis autour de Michel Aglietta et d'André Orléan[30], et plus récemment de Bruno Théret, puis elle a été reprise par des néokeynésiens aux États-Unis et en Grande-Bretagne[31].

C'est une position qui est apparue très récemment, et, au départ, essentiellement dans les discussions sur la nature de l'euro. La création

d'une monnaie européenne commune a suscité toutes sortes de débats intellectuels (une devise commune implique-t-elle nécessairement la création d'un État européen commun ? ou d'une économie ou société européenne commune ? État, économie, société, est-ce en dernière analyse la même chose ?), mais aussi des débats politiques spectaculaires. Le fer de lance de la création de la zone euro était essentiellement l'Allemagne, dont la banque centrale fait toujours de la lutte contre l'inflation son objectif principal. De plus, puisque les politiques monétaires restrictives et l'obligation d'équilibrer les budgets ont servi d'arme principale pour démanteler progressivement les politiques d'État-providence en Europe, elles sont inévitablement devenues l'enjeu de luttes politiques aussi vives que celles des années 1890 aux États-Unis entre banquiers et retraités, créanciers et débiteurs.

Le noyau de la théorie de la dette primordiale est clair : toute tentative pour séparer politique monétaire et politique sociale est en dernière analyse une erreur. Depuis toujours, ces deux politiques n'en font qu'une. Les États utilisent les impôts pour créer de la monnaie, et ils peuvent le faire parce qu'ils ont en tutelle la dette mutuelle de tous les citoyens les uns envers les autres. Cette dette est l'essence de la société. Elle est antérieure, et de loin, à la monnaie et aux marchés. Monnaie et marchés sont de simples moyens de la morceler.

Selon les auteurs de la théorie, ce sentiment d'être en dette s'est d'abord exprimé à travers la religion et non par le biais de l'État. Pour le prouver, Aglietta et Orléan se sont concentrés sur certaines œuvres de la littérature religieuse sanscrite la plus ancienne : les hymnes, prières et poèmes réunis dans les Vedas, et les commentaires sur le rituel composés au fil des siècles suivants, les Brahmanas – les écrits aujourd'hui considérés comme les fondements de la pensée hindouiste. Ce choix n'est pas aussi étrange qu'on pourrait le croire. Ces textes constituent les toutes premières réflexions historiques connues sur la nature de la dette.

En fait, même les poèmes védiques les plus anciens, composés à une date située entre 1500 et 1200 av. J.-C., affichent un souci constant de la dette – traitée comme un synonyme de culpabilité et de péché[32]. Il existe de nombreuses prières qui supplient les dieux de libérer le fidèle des chaînes ou des liens de la dette. Parfois, ces poèmes semblent parler d'endettement

au sens littéral – le *Rig Veda* 10, 34, par exemple, contient une longue description du triste sort du joueur : « poursuivi par un créancier, [il] tremble ; la pensée du vol lui est venue ; il ne rentre chez lui que la nuit [h] ». Dans d'autres passages, l'usage du mot « dette » est clairement métaphorique.

Dans ces hymnes, Yama, le dieu de la mort, occupe une place prééminente. L'endetté porte un poids placé sur lui par la Mort. Être en situation d'obligation non accomplie – quelle qu'elle soit –, de promesse non tenue, à l'égard des dieux ou des hommes, c'est vivre dans l'ombre de la Mort. Souvent, même dans les tout premiers textes, la dette paraît symboliser un sentiment général de souffrance intérieure, dont on demande aux dieux – en particulier à Agni, qui représente le feu sacrificiel – d'être délivré. Ce n'est qu'avec les Brahmanas que les commentateurs ont entrepris d'essayer de tisser tous ces fils pour en faire une philosophie cohérente. Leur conclusion : l'existence humaine est elle-même une sorte de dette.

> L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort. Quand il sacrifie, il rachète sa personne à la mort[33].

Le sacrifice (et ces premiers commentateurs étaient eux-mêmes des prêtres sacrificateurs) s'appelait donc le « tribut à la Mort ». Du moins était-ce le terme employé. En réalité, comme les prêtres le savaient mieux que personne, le sacrifice s'adressait à tous les dieux, pas seulement à la Mort – la Mort n'était que l'intermédiaire. Mais cadrer les choses ainsi a aussitôt soulevé *le* problème qui surgit immanquablement chaque fois que l'on conçoit la vie humaine dans ce vocabulaire. Si nos vies sont empruntées, qui veut vraiment rembourser cette dette ? Vivre endetté, c'est être coupable, en situation non réglée. Mais régler sa dette ne peut signifier que l'anéantissement. Vu sous cet angle, le « tribut » du sacrifice pourrait être perçu comme une sorte de versement d'intérêts, où la vie de l'animal se substitue temporairement à ce qui est réellement dû – nous-mêmes. Il ne fait que différer l'inévitable[34].

Les commentateurs ont proposé diverses solutions au problème. Certains brahmanes ambitieux se sont mis à expliquer à leurs fidèles que le sacrifice

rituel, s'il est effectué correctement, peut permettre de se dégager entièrement de la condition humaine et d'atteindre l'éternité (puisque, face à l'éternité, les dettes n'ont plus de sens)[35]. Une autre voie consistait à élargir la notion de dette pour l'étendre, sous une forme ou sous une autre, à toutes les responsabilités sociales. Ainsi, deux célèbres passages des Brahmanas soulignent que nous naissons comme une dette due non seulement aux dieux, qu'il faut rembourser par le sacrifice, mais aussi aux sages[36] qui ont créé à l'origine l'enseignement védique, que nous devons rembourser par l'étude ; à nos ancêtres (les « Pères »), que nous devons rembourser en ayant des enfants ; et enfin « aux hommes » – ce qui veut dire, semble-t-il, à l'humanité dans son ensemble –, qu'il faut rembourser en offrant l'hospitalité aux étrangers. Donc, celui qui vit comme il faut vivre est constamment en train de payer diverses formes de dettes existentielles ; mais en même temps, comme la notion de dette régresse ainsi au sens de simple obligation sociale, elle devient quelque chose d'infiniment moins terrifiant que le sentiment que sa propre existence est un emprunt contre la Mort[37]. D'autant plus que les obligations sociales vont toujours dans les deux sens. Une fois qu'on a soi-même engendré des enfants, notamment, on est autant créancier que débiteur.

Ce qu'ont fait les théoriciens de la dette primordiale, c'est de soutenir que les idées sous-jacentes à ces textes védiques ne sont pas propres à une tradition intellectuelle précise, celle des spécialistes des rituels du début de l'âge de fer dans la vallée du Gange, mais qu'elles sont essentielles pour comprendre la nature même et l'histoire de la pensée humaine. Prenons par exemple ce texte de l'économiste français Bruno Théret, tiré d'un de ses articles au titre peu exaltant, « Les dimensions socio-politiques de la monnaie », publié par la *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* en 1998 [i] :

> À l'origine de la monnaie, il y a une « relation de représentation » de la mort comme monde invisible, en deçà et/ou au-delà de la vie, représentation qui est le produit de la fonction symbolique propre à l'espèce humaine et qui fait de la naissance à la vie un endettement originel de tout homme à l'égard des puissances représentatives du tout cosmique dont l'humanité est issue […].
>
> Le paiement de cette dette, dont on ne peut néanmoins jamais se libérer sur la terre – car son remboursement intégral y est hors de portée –, prend la forme de sacrifices qui permettent, en restaurant le crédit des vivants, de prolonger la vie, voire dans certains cas d'atteindre l'éternité en

> rejoignant les dieux. Mais cette créance-croyance inaugurale se traduit aussi par l'émergence de pouvoirs temporels souverains dont la légitimité réside dans leur capacité à représenter le tout cosmique originel. Et ce sont ces pouvoirs qui inventent la monnaie comme moyen de règlement des dettes, un moyen dont l'abstraction permet de résoudre le paradoxe sacrificiel faisant de la mise à mort le moyen permanent de la protection de la vie. Par cette institution, la croyance est à son tour transférée sur la monnaie frappée à l'effigie du souverain, monnaie mise en circulation mais dont le retour est organisé par cette autre institution qu'est l'impôt-rachat de la dette de vie. La monnaie apparaît bien ainsi d'emblée dans sa fonction de moyen de paiement[38].

À défaut d'autre chose, ce passage illustre avec éclat l'ampleur de l'écart entre les normes du débat en Europe et celles qui sont en vigueur dans le monde anglo-américain. On ne peut imaginer qu'un économiste américain, de quelque tendance qu'il soit, écrive un texte de ce genre. Néanmoins, l'auteur procède en fait ici à une synthèse assez habile. La nature humaine ne nous incite pas « à faire des trocs et des échanges », elle nous pousse plutôt à créer toujours des symboles – comme la monnaie elle-même. C'est ainsi que nous en venons à nous voir dans un cosmos, environnés de forces invisibles ; comme si nous avions une dette à l'égard de l'univers.

L'ingéniosité de la démarche consiste, bien sûr, à réinsérer tout cela dans la théorie étatique de la monnaie – puisque, par « pouvoirs temporels souverains », Théret entend clairement « l'État ». Les premiers monarques étaient des rois sacrés : soit dieux eux-mêmes, soit médiateurs privilégiés entre les humains et les forces ultimes qui gouvernent le cosmos. Cela nous conduit à prendre progressivement conscience que notre dette à l'égard des dieux a toujours été, en réalité, une dette à l'égard de la société qui a fait de nous ce que nous sommes.

La « dette primordiale », écrit le sociologue britannique Geoffrey Ingham, « est celle que doit l'être vivant à la continuité et à la durabilité de la société qui protège son existence individuelle[39] ». De ce point de vue, ce ne sont pas seulement les criminels qui ont « une dette à payer à la société » – en un sens, nous sommes tous des coupables, et même des criminels.

Ingham relève, par exemple, que, s'il n'y a aucune preuve concrète que la monnaie soit apparue de cette façon, « les témoignages étymologiques indirects sont considérables » :

> Dans toutes les langues indo-européennes, les mots qui signifient « dette » sont des synonymes de ceux qui veulent dire « péché » ou « culpabilité », ce qui illustre les liens entre la religion, le paiement et la médiation entre les sphères du sacré et du profane par la « monnaie ». Par exemple,

il existe un lien entre la monnaie (allemand *Geld*), l'indemnité ou le sacrifice (vieil anglais *Geild*), l'impôt (gothique *Gild*) et, bien sûr, la culpabilité (anglais *guilt*)[40].

Ou prenons un autre lien curieux : pourquoi le bétail était-il si souvent utilisé comme monnaie ? Il y a bien longtemps que l'historien allemand Bernard Laum l'a fait remarquer : chez Homère, quand on estime la valeur d'un bateau ou d'une armure, on la mesure toujours en bœufs – mais quand on échange vraiment des objets, on ne paie jamais rien en bœufs. La conclusion paraît incontournable : c'est parce que le bœuf était ce qu'on offrait aux dieux en sacrifice. Il représentait donc la valeur absolue. De Sumer à la Grèce classique, l'argent et l'or étaient consacrés dans les temples en tant qu'offrandes. Partout, il semble que la monnaie soit issue de ce qu'il était le plus approprié de donner aux dieux[41].

Si le roi n'a fait que prendre en charge l'administration de la dette primordiale que nous devons tous à la société pour nous avoir créés, cela explique clairement pourquoi l'État se sent en droit de nous faire payer des impôts. Les impôts ne sont qu'une mesure de notre dette à l'égard de la société qui nous a faits. Mais cela n'explique pas vraiment comment une telle « dette de vie » absolue peut être convertie en *monnaie*, celle-ci étant, par définition, un moyen de mesurer et de comparer la valeur de choses *différentes*. Ce problème se pose autant aux théoriciens de la monnaie de crédit qu'aux économistes néoclassiques, même s'ils ne le formulent pas tout à fait de la même façon. Si l'on part de la théorie monétaire du troc, il faut bien dire comment et pourquoi on va choisir une marchandise pour mesurer précisément la quantité que l'on veut de chacune des autres. Si l'on part d'une théorie monétaire du crédit, on est confronté au problème que j'ai évoqué au premier chapitre : comment transformer une obligation morale en une somme précise, comment le simple sentiment de devoir une faveur à quelqu'un peut-il se muer, finalement, en un système de comptabilité permettant de calculer le nombre exact de moutons, de poissons ou de morceaux d'argent qu'il faudra pour rembourser la dette ? Et, dans le cas qui nous occupe, comment passons-nous de la dette absolue que nous devons à Dieu aux dettes spécifiques que nous devons à nos cousins, ou au patron du bar ?

Là encore, la réponse des théoriciens de la dette primordiale est

ingénieuse. Si l'impôt représente notre dette absolue envers la société qui nous a créés, le premier pas vers la création d'une monnaie réelle s'effectue quand nous nous mettons à calculer des dettes bien plus spécifiques à son égard, des systèmes d'amendes, de redevances, de peines, ou même des dettes que nous devons à des individus précis que nous avons lésés d'une façon ou d'une autre, et vis-à-vis desquels nous nous trouvons donc en position de « péché » ou de « culpabilité ».

De fait, cette explication est beaucoup moins invraisemblable qu'on ne pourrait le croire. L'un des traits déconcertants de toutes les théories sur les origines de la monnaie que nous avons examinées jusqu'ici est leur ignorance quasi totale des données de l'anthropologie. Les anthropologues en savent long sur la façon dont les économies fonctionnaient vraiment dans les sociétés sans État – et dont elles fonctionnent encore là où les États et les marchés n'ont pas pu détruire complètement les manières de procéder existantes. Il y a d'innombrables études sur l'usage du bétail comme monnaie en Afrique australe ou orientale, sur la monnaie coquillage aux Amériques (l'exemple le plus célèbre est le wampum [j]) ou en Papouasie-Nouvelle-Guinée, sur les monnaies perles, les monnaies plumes, l'emploi de bagues de fer, de cauris, de coquilles d'huîtres épineuses (les Spondylus), de baguettes de laiton ou de scalps de pic-vert[42]. Si cette littérature est généralement ignorée par les économistes, c'est pour une raison simple : les « monnaies primitives » de ce genre servent rarement à acheter et à vendre des choses, et même quand elles sont utilisées ainsi, ce n'est jamais principalement pour acheter et vendre des articles quotidiens comme des poulets, des œufs, des chaussures ou des pommes de terre. On ne s'en sert pas pour acquérir des choses, mais essentiellement pour reconfigurer des relations entre les gens. Surtout pour arranger des mariages et pour régler des différends, notamment ceux qui naissent des meurtres ou des torts faits à des personnes.

Tout porte à croire que notre propre monnaie est née de cette façon-là : même le mot « payer » vient à l'origine d'un terme qui signifie « pacifier, apaiser » – c'est-à-dire donner à quelqu'un un objet précieux, par exemple, pour dire que l'on est désolé d'avoir tué son frère dans une rixe après avoir bu, et que l'on aimerait beaucoup que ce regrettable événement ne donne pas lieu à une vendetta permanente[43].

Les théoriciens de la dette s'intéressent particulièrement à ce second cas de figure, notamment parce qu'ils ont tendance à esquiver la littérature anthropologique et à étudier les premiers codes juridiques. Ils s'inspirent en cela de l'œuvre fondatrice d'un des plus grands numismates du XX^e^ siècle, Philip Grierson, qui, dans les années 1970, a suggéré que la monnaie est peut-être née, au départ, de la pratique primitive du droit. Grierson était un expert de l'Âge des ténèbres en Europe, et il a été fasciné par ce qu'on appelle les « Codes barbares » instaurés par de nombreux peuples germaniques – les Goths, les Frisons, les Francs, etc. – après la destruction de l'Empire romain dans les années 600 et 700, et vite suivis par la publication de codes comparables partout, de la Russie à l'Irlande. Ces documents sont effectivement fascinants. D'une part, ils montrent avec une parfaite clarté à quel point les analyses traditionnelles qui voient l'Europe de cette époque « revenir au troc » sont fausses. Pratiquement tous les codes juridiques germaniques utilisent la monnaie romaine pour faire leurs évaluations ; les peines prononcées pour un vol, par exemple, sont presque toujours suivies de dispositions exigeant du voleur, outre la restitution du bien volé, le paiement du loyer (ou, quand l'objet volé est une somme d'argent, de l'intérêt) à régler pour la durée où ce bien s'est trouvé en sa possession. D'autre part, ils ont vite été suivis par des codes juridiques de peuples habitant des territoires qui n'avaient jamais été occupés par les Romains – l'Irlande, le pays de Galles, la Scandinavie, la Russie –, et ces documents sont peut-être encore plus révélateurs. Ils peuvent être d'une remarquable créativité tant pour la nature des moyens de paiement utilisables que pour la précision des distinctions entre les blessures et les affronts exigeant compensation :

> Dans les lois galloises, l'indemnisation se calcule principalement en têtes de bétail, et dans les lois irlandaises en têtes de bétail ou en servantes (*cumals*), avec un usage considérable des métaux précieux dans les deux cas. Dans les codes germaniques, c'est essentiellement en métal précieux. […] Dans les codes russes, c'était en argent et en fourrures, selon une gradation qui descendait de la martre à l'écureuil. Ces codes sont remarquablement détaillés, non seulement dans les blessures corporelles qu'ils envisagent – ils prévoyaient des indemnités spécifiques pour la perte d'un bras, d'une main, d'un index, d'un ongle, pour un coup sur la tête s'il a rendu visible le cerveau, ou si l'os fait saillie –, mais aussi dans la précision avec laquelle certains d'entre eux couvrent les biens du ménage individuel. Le titre II de la Loi salique traite du vol des cochons, le titre III des vaches, le titre IV des moutons, le titre V des chèvres, le titre VI des chiens, dans chaque cas avec une ventilation compliquée qui différencie les animaux selon leur âge et leur sexe[44].

Psychologiquement, tout cela est très judicieux. On a bien du mal à imaginer, je l'ai dit, qu'un système d'équivalences précises – une jeune vache laitière saine égale trente-six poulets – puisse naître de la plupart des formes d'échange de don. Si Henri donne à Joseph un cochon et a le sentiment d'avoir reçu un contre-don insuffisant, il raillera peut-être « Joseph le radin », mais on ne voit guère comment il sortirait une formule mathématique pour mesurer avec exactitude l'avarice qu'il prête à son voisin. En revanche, si le cochon de Joseph vient de ravager le jardin d'Henri, qu'il s'en est suivi une bagarre où Henri a perdu un orteil et que la famille d'Henri traîne Joseph devant l'assemblée du village, nous voici précisément dans le contexte où les gens sont le plus susceptibles de se montrer mesquins et pointilleux sur leurs droits légaux, et d'exprimer leur indignation la plus vive s'ils ont le sentiment d'avoir reçu un sou de moins que leur dû légitime. Ce qui veut dire précision mathématique absolue : il faut pouvoir, par exemple, mesurer la valeur exacte d'une truie enceinte âgée de deux ans. De plus, l'exécution des peines devait constamment exiger le calcul d'équivalences. Supposons que l'amende soit en peaux de martre mais que le clan du coupable n'en ait pas. Combien de peaux d'écureuil feront l'affaire ? Ou de bijoux d'argent ? Des problèmes de ce genre devaient se poser sans cesse, ce qui a dû créer au moins un ensemble rudimentaire de règles approximatives sur les équivalences entre types d'objets de valeur. Cela pourrait contribuer à expliquer pourquoi les codes médiévaux du pays de Galles, par exemple, précisent de façon aussi détaillée non seulement la valeur des vaches laitières selon leur âge et leur condition physique, mais la valeur monétaire de tout objet susceptible de se trouver dans une maison ordinaire, jusqu'au prix de chaque poutre – bien qu'on n'ait aucune raison de croire que la plupart de ces articles pouvaient même s'acheter sur un marché libre à l'époque[45].

*

Il y a dans cette approche quelque chose de très convaincant. D'abord, la prémisse paraît intuitivement très sensée. Nous devons bel et bien aux autres tout ce que nous sommes. C'est la pure vérité. La langue dans laquelle nous parlons et même pensons, nos habitudes et nos opinions, les

aliments que nous aimons, le savoir grâce auquel la lumière s'allume et la chasse d'eau fonctionne, et même le style de nos gestes de défi et de révolte contre les conventions sociales – tout cela, nous le tenons d'autres personnes dont la plupart sont décédées depuis longtemps. S'il nous fallait imaginer ce que nous leur devons comme une dette, elle ne pourrait être qu'infinie. Mais est-il vraiment raisonnable de penser cela comme une dette ? C'est toute la question. Après tout, une dette est, par définition, quelque chose que nous pouvons au moins imaginer rembourser. Il est assez étrange de souhaiter être quitte avec ses parents – cela signifie plutôt qu'on ne veut plus d'eux comme parents. Désirons-nous réellement être quittes avec toute l'humanité ? Quel sens cela pourrait-il même avoir ? Et ce désir est-il vraiment un trait fondamental de toute pensée humaine ?

On pourrait aussi le dire sous cette forme : les théoriciens de la dette primordiale *décrivent-ils* un mythe, ont-ils découvert une vérité profonde de la condition humaine qui a toujours existé dans toutes les sociétés et dont certains textes antiques de l'Inde donnent une formulation particulièrement claire – ou *inventent-ils* un mythe de leur cru ?

Manifestement, le second terme de l'alternative est le bon. Ils inventent un mythe.

Le choix des écrits védiques est significatif. C'est un fait : nous ignorons pratiquement tout des gens qui ont composé ces textes et nous en savons fort peu sur la société qui les a créés[46]. Nous ne savons même pas si les prêts à intérêt existaient dans l'Inde védique – ce qui est évidemment important pour déterminer si les prêtres concevaient réellement le sacrifice comme le paiement d'un intérêt sur le prêt que nous devons à la Mort[47]. Par conséquent, ce matériel documentaire peut faire office de toile blanche, ou couverte de hiéroglyphes dans une langue inconnue, sur laquelle nous pouvons projeter pratiquement tout ce que nous voulons. Si nous examinons d'autres civilisations antiques dont nous connaissons un peu la situation générale, aucune assimilation comparable du sacrifice à un paiement n'apparaît en évidence[48]. Si nous parcourons les œuvres des théologiens antiques, nous constatons que l'idée du sacrifice comme moyen pour les humains d'établir des relations commerciales avec les dieux était familière à la plupart d'entre eux, mais qu'ils la jugeaient parfaitement ridicule : si les dieux ont déjà tout ce qu'ils veulent, sur quelle base les humains, au juste,

peuvent-ils marchander avec eux[49] ? Nous verrons au chapitre 5 combien il est difficile de faire des cadeaux au roi. Avec les dieux (sans parler de Dieu), le problème est amplifié à l'infini. L'échange suppose l'égalité. Dans les rapports avec les forces cosmiques, cette égalité était tenue d'emblée pour impossible.

L'État s'est-il approprié les dettes à l'égard des dieux pour en faire la base de systèmes fiscaux ? Cette idée ne résiste pas non plus à l'examen. Le problème ici est que d'ordinaire, dans le monde antique, les citoyens libres ne payaient pas d'impôt. En règle générale, on ne levait de tribut que sur des populations conquises. C'était déjà vrai dans la Mésopotamie antique, où les habitants des cités indépendantes, en général, ne payaient aucun impôt direct. De même, écrit Moses Finley, « les Grecs antiques jugeaient tyranniques les impôts directs et les évitaient le plus possible[50] ». Les citoyens athéniens ne payaient aucun impôt direct quel qu'il fût, même si la cité leur distribuait parfois de l'argent dans une sorte de fiscalité à rebours – parfois directement, comme avec les recettes des mines d'argent du Laurion, parfois indirectement, par exemple à travers de généreuses indemnités quand ils étaient jurés ou assistaient à l'assemblée du peuple. En revanche, les cités sujettes devaient payer tribut. Même dans l'Empire perse, les Perses n'avaient pas à verser un tribut au Grand Roi, mais les habitants des provinces conquises, oui[51]. Il en est allé de même à Rome pendant très longtemps : non seulement les citoyens romains ne payaient aucun impôt, mais aussi ils avaient droit à une part du tribut prélevé sur les autres, sous forme de distributions gratuites d'aliments – le *panem* du célèbre *panem et circenses* (du pain et des jeux)[52].

Autrement dit, Benjamin Franklin a eu tort de dire qu'en ce monde rien n'est certain à part la mort et la fiscalité. Ce qui rend évidemment bien plus difficile de soutenir que la dette due à la seconde n'est qu'une variante de la dette due à la première.

Aucune de ces remarques ne porte un coup mortel à la théorie étatique de la monnaie : même les États qui ne levaient pas d'impôt faisaient payer des redevances, des sanctions financières, des droits de douane et divers types d'amendes. Mais elles sont très difficilement conciliables avec toute théorie

prétendant que les États ont été conçus, à l'origine, pour assurer la tutelle d'une sorte de créance cosmique, primordiale.

Il est curieux que les théoriciens de la dette primordiale n'aient jamais grand-chose à dire sur Sumer ou la Babylonie ; c'est pourtant en Mésopotamie qu'a été inventée la pratique du prêt à intérêt, probablement deux mille ans avant la composition des Vedas – et c'est là aussi que sont apparus les premiers États du monde. Mais, si nous regardons de plus près l'histoire mésopotamienne, ce silence devient un peu moins surprenant. Ce que nous y trouvons est, à bien des égards, diamétralement opposé à ce que ces théoriciens auraient prédit.

Les cités-États mésopotamiennes, comme le lecteur s'en souvient, étaient dominées par des temples géants : c'étaient des institutions industrielles complexes et colossales, qui employaient souvent des milliers de personnes, des bergers et des haleurs aux danseuses et aux prêtres administrateurs, en passant par les fileurs et les tisserands. Vers 2700 av. J.-C. au plus tard, des monarques ambitieux avaient entrepris de les imiter en créant des complexes de palais organisés de la même façon – à cette différence près que, si les temples se concentraient autour de la chambre d'un dieu ou d'une déesse, représentés par une statue sacrée qui était nourrie, vêtue et divertie par des serviteurs sacerdotaux comme si elle était en vie, les palais se structuraient autour des appartements d'un roi réel de chair et d'os. Sans aller en général jusqu'à s'autodéclarer dieux, les rois sumériens n'en étaient souvent qu'à deux doigts. Néanmoins, quand ils usaient de leurs pouvoirs cosmiques pour interférer dans la vie de leurs sujets, ils ne le faisaient pas en imposant des dettes publiques mais en annulant les dettes privées[53].

Nous ne savons pas précisément quand ni comment sont nés les prêts à intérêt, puisqu'il est clair qu'ils sont antérieurs à l'écriture. Très probablement, les administrateurs des temples en ont conçu l'idée pour financer le commerce caravanier. Ces échanges étaient cruciaux : si la Mésopotamie antique, vallée fluviale extraordinairement fertile, produisait d'énormes excédents de grains et d'autres denrées et nourrissait d'immenses troupeaux qui alimentaient une grande industrie de la laine et du cuir, elle manquait presque totalement de tout le reste. La pierre, le bois, le métal, l'argent même qu'on utilisait comme monnaie, tout cela devait être importé. Dès une très haute époque, donc, les administrateurs des

temples ont pris l'habitude d'avancer des produits aux marchands locaux – agissant à titre privé ou eux-mêmes fonctionnaires des temples –, qui s'en allaient ensuite les vendre à l'étranger. L'intérêt n'était qu'un moyen pour les temples de prendre leur part des profits qui en résultaient[54]. Mais, une fois établi, le principe semble s'être vite diffusé. Avant longtemps, nous trouvons non seulement des prêts commerciaux, mais aussi des prêts à la consommation – de l'usure au sens classique du terme. On constate qu'en 2400 av. J.-C. il était déjà courant de voir les administrateurs locaux, ou de riches marchands, consentir aux paysans en difficulté financière des prêts garantis par un nantissement, puis s'approprier peu à peu leurs biens s'ils ne pouvaient pas rembourser. Ils commençaient en général par le grain, les moutons, les chèvres et les meubles, puis passaient aux champs et aux maisons, ou, à ce même stade ou en dernier recours, aux membres de la famille. Les serviteurs, s'il y en avait, s'en allaient vite, suivis par les enfants, les épouses et, dans quelques cas extrêmes, jusqu'à l'emprunteur lui-même. Tous étaient réduits à l'état de péons, pas tout à fait des esclaves mais presque, contraints à servir à perpétuité dans la maison du créancier – ou parfois dans les temples ou les palais eux-mêmes. En théorie, bien sûr, ils pouvaient tous être rachetés à tout moment, si l'emprunteur remboursait l'argent, mais il est évident que plus on arrachait de ressources à un paysan, plus il lui devenait difficile de payer.

Les effets étaient tels qu'ils menaçaient souvent la société d'éclatement. Si, pour une raison quelconque, une récolte était mauvaise, un gros pourcentage de la paysannerie tombait en péonage. Les familles étaient brisées. Très rapidement, les terres étaient abandonnées, car les fermiers endettés quittaient leurs maisons par peur de la saisie et rejoignaient des bandes semi-nomades aux confins du désert, sur les franges de la civilisation urbaine. Confrontés au risque d'un effondrement complet de l'ordre social, les rois sumériens, puis babyloniens, annonçaient périodiquement des amnisties générales : ils « effaçaient l'ardoise », comme dit l'historien Michael Hudson. Ces décrets déclaraient en général nulles et non avenues toutes les dettes en cours contractées pour la consommation (les dettes commerciales n'étaient pas concernées), rendaient toutes les terres à leurs propriétaires initiaux et autorisaient tous les péons à rentrer dans leur famille. Il devint vite habituel que les rois fassent ce genre de

déclaration à leur avènement, et beaucoup se sont vus contraints de la répéter périodiquement au cours de leur règne.

Au pays de Sumer, on appelait ces décrets des « déclarations de liberté », et il est révélateur que le terme sumérien *amargi*, le premier mot signifiant « liberté » dans toutes les langues humaines connues, ait pour sens littéral « retour chez sa mère » – puisque c'est cela que l'on permettait enfin aux péons en les affranchissant[55].

Michael Hudson soutient que les rois de Mésopotamie n'étaient en position d'agir ainsi qu'en raison de leurs prétentions cosmiques : en prenant le pouvoir, ils se voyaient littéralement en train de recréer la société humaine, et ils pouvaient donc effacer l'ardoise de toutes les obligations morales antérieures. Mais il y a loin entre ce geste et ce qu'avaient à l'esprit les théoriciens de la dette primordiale – la plus grande distance imaginable[56].

*

Dans tout ce corpus de travaux, le plus gros problème est probablement le postulat initial : nous commençons notre existence avec une dette infinie envers quelque chose qu'on appelle « la société ». C'est cette dette à l'égard de la société que nous projetons vers les dieux. Et c'est cette même dette qui est ensuite due aux rois et aux États-nations.

Voici le postulat qui rend si fallacieux le concept de société : le monde est organisé en une série d'unités compactes, modulaires, nommées « sociétés », et chacun sait dans laquelle il se trouve. Dans l'histoire, ce cas de figure est très rare. Je suis un marchand arménien chrétien sous le règne de Genghis Khan. Qu'est-ce que la « société », pour moi ? La ville où j'ai grandi ? La société des marchands internationaux (avec ses codes de conduite élaborés) dans laquelle je mène quotidiennement mes affaires ? Les locuteurs de l'arménien ? La chrétienté (ou peut-être la seule chrétienté orthodoxe) ? Ou les habitants de l'Empire mongol, qui s'étendait de la Méditerranée à la Corée ? Historiquement, les royaumes et les empires ont rarement été les points d'ancrage les plus importants dans la vie des gens. Les royaumes naissent et meurent ; ils se renforcent et s'affaiblissent ; les États font parfois sentir leur présence assez sporadiquement dans la vie des populations, et beaucoup de gens, au fil de l'histoire, n'ont jamais été tout à

fait sûrs de l'État où ils se trouvaient. Jusqu'à une date très récente, de nombreux habitants de la planète ne savaient jamais vraiment dans quel pays ils étaient censés être, ni pourquoi c'était important. Ma mère, née juive en Pologne, m'a raconté un jour cette histoire drôle, entendue dans son enfance :

> C'est un petit bourg dans une zone frontalière entre la Russie et la Pologne ; personne n'a jamais su avec certitude à quel pays il appartient. Un jour, un traité officiel est signé et, peu après, des topographes arrivent pour déterminer la frontière. Des villageois vont les voir à l'endroit où ils ont installé leur équipement, sur une colline voisine.
>
> – Alors, où sommes-nous ? En Russie ou en Pologne ?
>
> – Selon nos calculs, votre village commence maintenant à trente-sept mètres exactement de la frontière, en territoire polonais.
>
> Aussitôt, les villageois se mettent à danser de joie.
>
> – Mais pourquoi ? demandent les topographes. Qu'est-ce que cela change pour vous ?
>
> – Vous ne comprenez pas ce que cela veut dire ? répondent-ils. Jamais plus nous n'aurons à subir un de ces terribles hivers russes !

Néanmoins, si nous naissons avec une dette infinie à l'égard de tous ceux qui ont rendu notre existence possible mais qu'il n'existe aucune unité naturelle appelée « société » – à qui ou à quoi, au juste, devons-nous réellement cette dette ? À tous ? À tout ? À certaines personnes ou choses plus qu'à d'autres ? Et comment payer une dette à quelque chose d'aussi diffus ? Ou plutôt – peut-être est-ce la vraie question – qui au juste peut revendiquer l'autorité de nous dire comment nous pouvons la rembourser, et sur quelles bases ?

Si nous formulons le problème ainsi, les auteurs des Brahmanas proposent une réflexion très élaborée sur une question morale à laquelle nul n'a jamais vraiment pu apporter de meilleure réponse, avant ou après eux. Nous n'en savons pas beaucoup, je l'ai dit, sur les circonstances dans lesquelles ces textes ont été composés, mais les preuves dont nous disposons suggèrent que la rédaction des documents cruciaux a eu lieu entre 500 et 400 av. J.-C., c'est-à-dire au temps de Socrate – qui, en Inde, semble coïncider exactement avec la période où l'économie marchande et des institutions comme la frappe des pièces de monnaie et le prêt à intérêt ont commencé à devenir des traits typiques de la vie quotidienne. Comme en Grèce et en Chine, les classes intellectuelles de l'époque se colletaient avec les conséquences. Dans leur cas, cette réflexion s'est structurée autour de la

question : qu'est-ce que cela signifie d'imaginer nos responsabilités comme des dettes ? À qui devons-nous notre existence ?

Notons bien que leurs réponses ne font aucune mention de la « société » ni des États (même s'il existait incontestablement des rois et des États dans l'Inde antique). Elles se concentrent sur les dettes à l'égard des dieux, des sages, des pères et des « hommes ». Il n'est pas très difficile de traduire leurs propos dans une langue plus contemporaine. Voici comment nous pourrions les formuler. Nous devons notre existence par-dessus tout :

- à l'univers, aux forces cosmiques, dirions-nous aujourd'hui, à la Nature – la base de notre existence ; à rembourser par le rituel, le rituel étant un acte de respect et de reconnaissance envers tout ce qui nous dépasse[57] ;
- à ceux qui ont créé le savoir et les réalisations culturelles que nous valorisons le plus ; ce qui donne à notre existence sa forme, son sens, mais aussi son profil concret ; nous devons inclure ici non seulement les philosophes et scientifiques qui ont élaboré notre tradition intellectuelle, mais aussi tous les autres, de William Shakespeare à la femme depuis longtemps oubliée qui, quelque part au Moyen-Orient, a inventé le pain au levain ; nous les remboursons en nous instruisant nous-mêmes et en contribuant au savoir humain et à la culture humaine ;
- à nos parents, et à leurs parents – nos ancêtres ; nous les remboursons en devenant des ancêtres ;
- à l'ensemble de l'humanité ; nous la remboursons en nous montrant généreux à l'égard des étrangers, en maintenant cette base de sociabilité communisante fondamentale qui rend possibles les relations humaines, donc la vie.

Cependant, formulé de cette façon, le raisonnement commence à miner ses propres prémisses. Ces dettes-là ne ressemblent pas du tout aux dettes commerciales. On rembourse peut-être ses parents en ayant des enfants, mais on ne passe pas pour avoir remboursé ses créanciers si l'on a remis l'argent à quelqu'un d'autre[58].

Quant à moi, je m'interroge : et si le sens réel de l'argumentation était là ? Peut-être les auteurs des Brahmanas ont-ils entrepris de démontrer, en fait, qu'en dernière analyse notre rapport au cosmos ne ressemble absolument

pas à une transaction commerciale et ne peut pas y ressembler. Parce que les transactions marchandes impliquent l'égalité et la séparation. Or ces exemples ont tous la même finalité : surmonter la séparation. On est libéré de sa dette à l'égard de ses ancêtres quand on devient un ancêtre. On est libéré de sa dette à l'égard des sages quand on devient un sage. On est libéré de sa dette à l'égard de l'humanité quand on agit avec humanité. Et c'est encore plus vrai pour l'univers. Si nous ne pouvons pas pratiquer le donnant-donnant avec les dieux parce qu'ils ont déjà tout, nous ne pouvons sûrement pas le faire non plus avec l'univers puisqu'il *est* tout – et que ce tout nous inclut nécessairement nous-mêmes. On pourrait en fait interpréter cette liste comme une façon subtile de dire que la seule façon de « se libérer » de la dette n'est pas de rembourser ses dettes au sens littéral, mais plutôt de montrer qu'elles n'existent pas, parce qu'en réalité on n'est pas distinct au départ, et que l'idée même de régler la dette et de se doter ainsi d'une existence séparée, autonome, était donc ridicule depuis le début. On pourrait même dire que se postuler distinct de l'humanité ou du cosmos au point de pouvoir engager des transactions d'égal à égal avec eux est, en soi, le crime qui ne peut être châtié que par la mort. Notre culpabilité n'est pas due au fait que nous ne pouvons pas rembourser notre dette à l'univers. Elle se situe dans la présomption dont nous faisons preuve lorsque, pour pouvoir imaginer au départ ce genre de dette, nous nous pensons comme étant, à quelque sens que ce soit, l'équivalent de « tout le reste de ce qui existe ou a jamais existé »[59].

Ou regardons plutôt l'autre membre de l'équation. Même s'il est possible de nous imaginer en position de dette absolue envers le cosmos ou l'humanité, une autre question se pose aussitôt : qui a le droit de se faire le porte-parole du cosmos, ou de l'humanité, pour nous dire comment cette dette doit être remboursée ? S'il y a plus grotesque que de se proclamer distinct de l'univers entier pour entamer des négociations avec lui, c'est de prétendre parler pour l'autre partie.

Si l'on voulait fonder l'éthique d'une société individualiste comme la nôtre, l'une des façons de le faire pourrait être de dire : nous devons tous une dette infinie à l'humanité, à la société et à la nature, ou au cosmos (selon le nom que l'on préférera lui donner), mais personne ne peut nous dire comment nous devons la payer. Cette position aurait au moins le mérite

de la cohérence intellectuelle. Sur ces bases, il serait possible de voir la quasi-totalité des systèmes d'autorité établis – la religion, la morale, la politique, la science économique et la justice pénale – comme autant de façons différentes de prétendre frauduleusement calculer l'incalculable et revendiquer l'autorité de nous dire comment tel ou tel aspect de cette dette illimitée doit être remboursé. La liberté humaine serait alors notre aptitude à décider par nous-mêmes comment nous entendons le faire.

Nul, à ma connaissance, n'a jamais adopté cette approche. Bien au contraire, les théories de la dette existentielle finissent toujours par devenir des moyens de justifier – ou de revendiquer – des structures d'autorité. Ici, le cas de la tradition intellectuelle hindouiste est éloquent. La dette envers l'humanité n'apparaît que dans quelques-uns des premiers textes, puis est vite oubliée. La quasi-totalité des commentateurs hindouistes ultérieurs l'ignorent, et préfèrent mettre l'accent sur la dette d'un homme à l'égard de son père[60].

*

Les théoriciens de la dette primordiale ont d'autres chats à fouetter. Ce qui les intéresse vraiment n'est pas le cosmos, mais la « société ».

Réexaminons ce mot, « société ». S'il paraît être à ce point un concept simple, allant de soi, c'est parce que nous l'utilisons la plupart du temps comme un synonyme de « nation ». Après tout, quand des Américains parlent de payer leur dette à la société, ils ne pensent pas à leurs responsabilités à l'égard des Suédois. Seul l'État moderne, avec son contrôle raffiné des frontières et ses politiques sociales, nous permet d'imaginer la « société » de cette façon, comme une entité unique et soudée. C'est pourquoi il sera toujours fallacieux de projeter cette notion dans le passé, à l'époque védique ou médiévale, même si nous ne disposons pas vraiment d'un autre mot.

Or c'est exactement ce que font, à mon sens, les théoriciens de la dette primordiale : ils projettent ce type de notion dans le passé.

En réalité, l'ensemble du complexe d'idées dont ils parlent – il existe une entité appelée société, nous avons une dette à son égard, l'État peut parler en son nom, on peut l'imaginer comme une sorte de Dieu laïque –, toutes ces idées sont apparues ensemble à l'époque de la Révolution française ou

dans son sillage immédiat. Autrement dit, elles sont nées avec celle de l'État-nation moderne.

Nous pouvons déjà les voir s'articuler clairement dans l'œuvre d'Auguste Comte. Dans cette France du début du XIXe siècle où certains préconisaient des vêtements dont tous les boutons étaient dans le dos (afin qu'on ne puisse pas les enfiler sans l'aide des autres), ce philosophe et pamphlétaire surtout connu aujourd'hui pour avoir inventé le mot « sociologie » est allé jusqu'à proposer réellement, à la fin de sa vie, une religion de la société, qu'il a baptisée positivisme, plus ou moins sur le modèle du catholicisme médiéval. Dans son dernier ouvrage, intitulé *Catéchisme positiviste*, Comte a aussi exposé la première théorie explicite de la dette sociale. Au cours de l'ouvrage, quelqu'un demande à un prêtre imaginaire du positivisme ce qu'il pense de la notion de droits de l'homme. Le prêtre raille l'idée même de droit. C'est une absurdité, dit-il, une erreur née de l'individualisme. Le positivisme ne comprend que les devoirs. Après tout :

> Nous naissons chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de *droit* […][61] ?

Comte n'utilise pas le mot « dette », mais le sens est assez clair. Nous avons déjà accumulé des dettes infinies avant d'arriver à l'âge auquel nous pouvons, enfin, envisager de les rembourser. À ce moment-là, nous n'avons aucun moyen de calculer à qui nous les devons. La seule façon de nous en acquitter, c'est de nous consacrer au service de toute l'Humanité.

De son vivant, Comte passait pour quelque peu extravagant, mais ses idées se sont révélées influentes. Son idée d'obligation illimitée à l'égard de la société a fini par se cristalliser dans la notion de « dette sociale », brandie par les réformateurs sociaux puis par les partis socialistes dans de nombreux pays d'Europe et d'ailleurs[62]. « Nous naissons tous débiteurs de la société » ou « débiteurs les uns des autres » : en France, la notion de dette sociale est vite devenue une formule choc, un slogan et finalement un cliché[63]. Selon cette vision des choses, l'État n'est que l'administrateur d'une dette existentielle que nous avons tous envers la société qui nous a créés, dette dont la principale incarnation est claire : nous restons tous

totalement dépendants les uns des autres pour notre existence, même si nous n'avons pas totalement conscience de l'énormité de cette dépendance.

Ce sont aussi ces cercles intellectuels et politiques qui ont modelé la pensée d'Émile Durkheim, le fondateur de la sociologie en tant que discipline, telle que nous la connaissons aujourd'hui. En un sens, il est allé encore plus loin que Comte, en soutenant que tous les dieux, dans toutes les religions, sont toujours déjà des projections de la société – dans ces conditions, créer expressément une « religion de la société » n'est même pas nécessaire. Pour Durkheim, toutes les religions ne sont que des façons de reconnaître notre dépendance mutuelle, dépendance qui affecte notre existence de mille et une façons dont nous ne nous rendons jamais entièrement compte. En dernière analyse, « Dieu » et « la société » ne font qu'un.

Le problème est que, depuis plusieurs siècles, on postule d'emblée que l'entité chargée d'administrer la créance que nous devons honorer pour tout cela, le représentant légitime de cette totalité sociale amorphe qui nous a permis de devenir des individus, est nécessairement l'État. Presque tous les régimes socialistes ou socialisants finissent par faire valoir une version de cet argument. Pour prendre un exemple célèbre, c'est ainsi que l'Union soviétique avait coutume de justifier sa décision d'interdire à ses citoyens d'émigrer dans d'autres pays. L'argument était toujours : l'URSS a créé ces gens, l'URSS les a élevés, elle les a éduqués, elle a fait d'eux ce qu'ils sont. De quel droit prendraient-ils le fruit de notre investissement pour le transférer dans un autre pays, comme s'ils ne nous devaient rien ? Et cette rhétorique n'est nullement l'apanage des régimes socialistes. Les nationalistes recourent au même type d'arguments – notamment en temps de guerre. Et tous les États modernes sont peu ou prou nationalistes.

On pourrait même dire que ce que nous avons vraiment, dans l'idée de dette primordiale, c'est le mythe nationaliste ultime. Autrefois, nous devions notre existence aux dieux qui nous avaient créés, nous payions les intérêts par des sacrifices d'animaux et nous remboursions finalement le principal par notre vie. Aujourd'hui, nous la devons à la nation qui nous a formés, nous payons les intérêts par l'impôt et, quand sonne l'heure de défendre la nation contre ses ennemis, nous offrons de la rembourser de notre vie.

C'est un grand piège du XX^{e} siècle. D'un côté, il y a la logique du marché,

où nous nous plaisons à imaginer qu'au départ nous sommes tous des individus qui ne doivent rien aux autres. De l'autre, il y a la logique de l'État, où nous commençons tous avec une dette que nous ne pourrons jamais véritablement rembourser. On nous dit constamment que le marché et l'État sont des contraires, et qu'à eux deux ils représentent les seules vraies possibilités de l'humanité. Mais c'est une fausse dichotomie. L'État a créé le marché. Le marché a besoin de l'État. Aucun des deux ne pourrait se perpétuer sans l'autre, du moins sous des formes qui ressembleraient, même de loin, à celles d'aujourd'hui.

d. Trad. fr. de Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux, 1898, p. 131. Dans ce chapitre, comme le fait David Graeber (voir note 36), nous appellerons les créateurs de l'enseignement védique les « sages » et non les « saints ».

e. Nous ne reprenons pas ici la traduction de M. Langlois dans *Rig-Veda ou Livre des hymnes*, Paris, Didot, 1870, où ce passage se situe p. 436 (section sixième, lecture quatrième, hymne II), car elle est trop différente : « De même que nous accumulons pour notre fortune et capitaux et intérêts, de même […] nous réunissons toutes les œuvres qui nous tiennent éveillés ».

f. Elle désigne, dans le vocabulaire de la billetterie, le « bout » du billet d'entrée que garde le spectateur après que l'équipe de contrôle des accès au spectacle a détaché la « souche ».

g. Les partisans d'un retour au *greenback*, le billet vert non convertible créé par Abraham Lincoln pendant la guerre de Sécession.

h. *Rig-Veda ou Livre des hymnes*, trad. fr. de M. Langlois, Paris, Didot, 1870, p. 532 (dans cette édition, section septième, lecture huitième, hymne II, « Au dieu du jeu ») ; dans l'édition anglaise de Ralph T.H. Griffith, où ce poème constitue l'hymne 34 du Mandala 10, le passage est traduit ainsi : « dans la peur constante, endetté, et cherchant de l'argent, il va la nuit dans la maison des autres [probablement pour voler] ».

i. Cet article a été également publié l'année suivante en traduction anglaise dans le *Journal of Consumer Policy* sous le titre « The Socio-Cultural Dimensions of the Currency : Implications for the Transition to the Euro ».

j. Enfilade de coquillages blancs ou de perles sur une ficelle ; on pouvait tisser plusieurs de ces ficelles en ceinture.

Chapitre 4

Cruauté et rédemption

Nous achèterons les faibles à prix d'argent
et le pauvre pour une paire de sandales.
Amos 8,6.

Peut-être le lecteur l'a-t-il remarqué : le débat entre ceux qui perçoivent la monnaie comme une marchandise et ceux qui voient en elle une reconnaissance de dette n'a toujours pas été tranché. Est-elle l'une ou l'autre ? À présent, la réponse devrait être évidente : elle est les deux à la fois. Keith Hart, probablement la plus célèbre autorité anthropologique actuelle sur le sujet, l'a fait remarquer il y a de nombreuses années. Toute pièce de monnaie a deux faces, a-t-il souligné dans un texte célèbre :

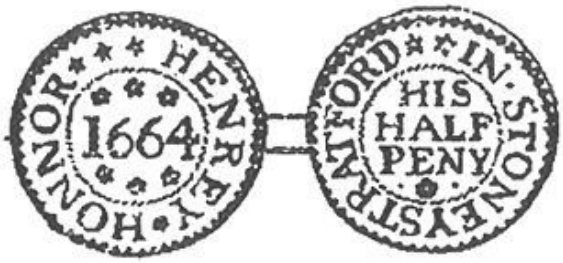
> Prenons une pièce dans votre poche et regardons-la. D'un côté, c'est « face », le symbole de l'autorité politique qui l'a frappée ; de l'autre, c'est « pile », la spécification précise de ce qu'elle vaut comme paiement dans un échange. Un côté nous rappelle que les devises sont soutenues par les États et que la monnaie est à l'origine une relation entre des personnes dans la société, un symbole peut-être. L'autre révèle la pièce comme une chose, susceptible d'entrer dans des relations définies avec d'autres choses[1].

Il est clair qu'on n'a pas inventé la monnaie pour surmonter l'inconfort du troc entre voisins – puisque les voisins n'avaient aucune raison de faire du troc. Mais un système purement fondé sur la monnaie de crédit avait aussi de graves inconvénients. La monnaie de crédit repose sur la confiance, et, sur des marchés concurrentiels, la confiance elle-même devient une denrée rare. C'est particulièrement vrai des transactions entre étrangers. Sur le territoire de l'Empire romain, une pièce d'argent frappée de l'image de Tibère pouvait circuler à une valeur bien plus élevée que celle de l'argent qu'elle contenait. Les monnaies antiques circulaient invariablement à une

valeur supérieure à leur contenu métallique[2]. Pour une raison essentielle : le gouvernement de Tibère était prêt à les accepter à leur valeur nominale. Mais ce n'était probablement pas le cas du gouvernement perse, et sûrement pas de ceux de l'Inde Maurya et de la Chine. De très grands nombres de pièces d'or et d'argent romaines ont bel et bien fini en Inde et même en Chine ; c'est vraisemblablement la principale raison pour laquelle elles étaient en or et en argent.

Ce qui est vrai pour un vaste empire comme Rome et la Chine l'est encore plus, évidemment, pour une cité-État sumérienne ou grecque, sans parler de ceux qui menaient leurs activités dans le kaléidoscope de royaumes, de villes et de principautés minuscules que l'on trouvait pratiquement partout en Europe ou en Inde au Moyen Âge. Souvent, je l'ai dit, la distinction entre ce qui était dedans et ce qui était dehors n'était pas très claire. Au sein d'une communauté – un bourg, une ville, une corporation ou une confrérie religieuse –, pratiquement n'importe quoi pouvait faire office de monnaie, du moment que tout le monde savait que *quelqu'un* était prêt à l'accepter pour annuler une dette. Voici un exemple particulièrement frappant : dans certaines villes du Siam au XIX^e^ siècle, la petite monnaie était entièrement faite de jetons de jeu en porcelaine de Chine – l'équivalent des plaques de poker – émis par les casinos locaux. Si l'un de ces casinos cessait ses activités ou perdait sa licence, ses propriétaires devaient envoyer un crieur public muni d'un gong parcourir les rues pour annoncer que quiconque détenait des jetons de ce genre avait trois jours pour les échanger[3]. Pour les transactions importantes, bien sûr, on employait en général de la monnaie également acceptable en dehors de la communauté (en général de l'argent ou de l'or, là encore).

De même, les boutiques anglaises ont émis pendant des siècles leur propre monnaie symbolique, en bois, en plomb ou en cuir. La pratique était souvent techniquement illégale, mais elle s'est poursuivie jusqu'à une date relativement récente. En voici un exemple du XVII^e^ siècle, une monnaie émise par un certain Henry, qui avait un commerce à Stony Stratford dans le Buckinghamshire :



Il est clair que c'est une application du même principe. Sous forme de petite monnaie, Henry fournissait des reconnaissances de dette, remboursables dans son magasin. En tant que telles, elles pouvaient circuler largement, du moins parmi tous ceux qui venaient régulièrement faire des achats dans cette boutique. Mais elles ne voyageaient probablement pas bien loin de Stony Stratford – la plupart de ces monnaies symboliques, en fait, ne circulaient qu'à quelques pâtés de maisons dans toutes les directions, jamais plus. Pour les transactions importantes, tout le monde, Henry compris, s'attendait à recevoir de la monnaie sous une forme qui serait acceptable n'importe où, même en Italie ou en France[4].

Tout au long de l'histoire, même là où nous trouvons des marchés raffinés, nous trouvons aussi un mélange complexe de devises de types différents. Certaines ont pu naître du troc entre étrangers : la monnaie cacao d'Amérique centrale ou la monnaie sel d'Éthiopie sont des exemples souvent cités[5]. D'autres sont issues de systèmes de crédit, ou de raisonnements sur le type de biens qui devait être acceptable pour payer les impôts ou d'autres dettes. Ces questions faisaient souvent l'objet d'interminables controverses. Dans bien des cas, on peut en apprendre beaucoup sur l'équilibre des forces politiques à telle époque et en tel lieu en regardant quel genre de produit on y admettait comme monnaie. Exemple : à peu près comme les planteurs coloniaux de Virginie ont réussi à faire voter une loi qui obligeait les commerçants à accepter leur tabac en tant que monnaie, les paysans poméraniens du Moyen Âge semblent avoir convaincu à une certaine époque leurs seigneurs de rendre en pratique payables en vin, en fromage, en poulets, en œufs et même en harengs les impôts, redevances et droits coutumiers exprimés en monnaie romaine – au grand dam des marchands itinérants, qui devaient soit transporter ces produits pour payer les péages, soit les acheter localement à des prix qui, pour cette raison même, étaient plus avantageux pour les vendeurs[6]. Cela se

passait dans une région où il y avait des paysans libres et non des serfs. Politiquement, ils étaient plutôt en position de force. Dans d'autres régions et en d'autres temps, au contraire, ce sont les intérêts des seigneurs et des marchands qui l'ont emporté.

La monnaie est donc presque toujours quelque chose qui oscille entre une marchandise et une reconnaissance de dette. C'est probablement pourquoi les pièces – ces morceaux d'argent ou d'or qui sont déjà en soi des marchandises précieuses, mais qui, estampillés de l'emblème d'une autorité politique locale, le deviennent encore plus – restent encore dans les esprits la quintessence de la monnaie. C'est la forme qui enjambe le plus parfaitement la fracture qui définit ce qu'est la monnaie. De plus, la relation entre les deux aspects était l'enjeu d'une lutte politique constante.

Autrement dit, la bataille entre l'État et le marché, entre gouvernants et marchands, n'est pas inhérente à la condition humaine.

*

Nos deux récits d'origine – le mythe du troc et le mythe de la dette primordiale – paraissent aussi éloignés l'un de l'autre qu'on peut l'imaginer, mais ils sont aussi, en un sens, les deux faces de la même pièce. L'un suppose l'autre. Il faut d'abord pouvoir imaginer la vie humaine comme une suite de transactions commerciales pour être en mesure de concevoir notre rapport à l'univers comme une dette.

Pour illustrer l'idée, j'aimerais appeler à la barre un témoin peut-être surprenant : Friedrich Nietzsche. Cet homme a été capable de voir avec une clarté peu commune ce qui arrive lorsqu'on essaie d'imaginer le monde en termes commerciaux.

Nietzsche publie *La Généalogie de la morale* en 1887. L'ouvrage commence par un raisonnement qu'il aurait pu emprunter directement à Adam Smith, mais il le pousse un pas plus loin – un pas que Smith n'a jamais osé faire. Il soutient que ce n'est pas seulement le troc, mais l'achat et la vente eux-mêmes qui précèdent toutes les autres formes de relations humaines. Le sentiment de l'obligation personnelle, écrit-il,

> a tiré son origine […] des plus anciennes et des plus primitives relations entre individus, les relations entre acheteur et vendeur, entre créancier et débiteur : ici la personne s'opposa pour la première fois à la personne*, se mesurant* de personne à personne. On n'a pas trouvé de degré de

> civilisation, si rudimentaire soit-il, où l'on ne remarquât déjà quelque chose de la nature de ces relations. Fixer des prix, estimer des valeurs, imaginer des équivalents, échanger – tout cela a préoccupé à un tel point la pensée primitive de l'homme qu'en un certain sens ce fut la pensée *même* : c'est ici que la plus ancienne espèce de sagacité a appris à s'exercer, c'est ici encore que l'on pourrait soupçonner le premier germe de l'orgueil humain, son sentiment de supériorité sur les autres animaux. Peut-être le mot allemand « Mensch » (*manas*) exprime-t-il encore quelque chose de ce sentiment de dignité : l'homme se désigne comme l'être qui estime des valeurs, qui apprécie et évalue, comme « l'animal estimateur par excellence ». L'achat et la vente avec leurs corollaires psychologiques sont antérieurs même aux origines de n'importe quelle organisation sociale : de la forme la plus rudimentaire du droit personnel, le sentiment naissant de l'échange, du contrat de la dette, du droit, de l'obligation, de la compensation s'est *transporté* après coup sur les complexions sociales les plus primitives et les plus grossières (dans leurs rapports avec des complexions semblables), en même temps que l'habitude de comparer puissance à puissance, de les mesurer et de les calculer[7].

Adam Smith aussi, nous nous en souvenons, voyait le langage – donc la pensée humaine – naître de notre penchant à faire « des échanges d'une chose pour une autre », qui lui paraissait également être à l'origine du marché[8]. Le besoin pressant de commercer, de comparer les valeurs, est très précisément ce qui fait de nous des êtres intelligents et nous distingue des autres animaux. La société vient ensuite – autrement dit, au départ, nos idées sur nos responsabilités à l'égard des autres prennent forme en termes strictement commerciaux.

Mais, à la différence de Smith, il n'est jamais venu à l'idée de Nietzsche que l'on pouvait avoir un monde où toutes les transactions de ce genre s'annulaient immédiatement entre elles. Tout système de comptabilité commerciale, suppose-t-il, va produire des créanciers et des débiteurs. Il est en fait persuadé que c'est de cette situation qu'est née la morale humaine. Notons bien, écrit-il, que le mot allemand *Schuld* signifie à la fois « dette » et « culpabilité ». Au départ, être endetté, c'était tout simplement être coupable, et les créanciers prenaient plaisir à punir ceux qui se révélaient incapables de rembourser leurs prêts, puisqu'ils pouvaient « dégrader et torturer de toutes les manières le corps du débiteur, par exemple en couper telle partie qui parût en proportion avec l'importance de la dette[9] ». Nietzsche va jusqu'à affirmer que les premiers codes juridiques qui indiquaient tant pour un œil crevé, tant pour un doigt coupé, ne visaient pas au départ à fixer des indemnités financières pour la perte d'un œil ou d'un doigt, mais à préciser quelle partie du corps du débiteur les créanciers

étaient autorisés à prendre ! Faut-il préciser qu'il n'en donne pas la moindre preuve (il n'y en a pas[10]) ? Mais demander des preuves serait passer à côté du sujet. Il ne s'agit pas ici d'un raisonnement sur l'histoire réelle. C'est un pur exercice de l'imagination.

Quand les humains ont commencé à constituer des communautés, poursuit Nietzsche, ils se sont nécessairement mis à imaginer en ces termes leurs relations à la communauté. La tribu leur apporte la paix et la sécurité. Ils ont donc une dette à son égard. Obéir à ses lois est une façon de rembourser (de « payer sa dette à la société », encore une fois). Mais cette dette, écrit-il, se paie également – là aussi – par le sacrifice :

> Au sein de la première association entre hommes d'une même race – nous parlons des temps primitifs – la génération vivante reconnaissait chaque fois envers les générations précédentes et surtout envers la plus reculée, celle qui a fondé la race, une obligation juridique. […] Alors règne la conviction que l'espèce n'a *persisté* dans sa durée que grâce aux sacrifices et aux productions des ancêtres – et qu'on doit *s'acquitter* envers eux en sacrifices et en productions : on reconnaît donc une *dette* dont l'importance ne fait que grandir parce que les ancêtres qui survivent comme esprits puissants ne cessent de s'intéresser à la race et de lui accorder, de par leur force, de nouveaux avantages et de nouvelles avances. Gratuitement, sans doute ? Mais il n'existe aucune « gratuité » pour ces époques barbares et « pauvres en âme ». Que peut-on leur donner en retour ? Des sacrifices (d'abord sous forme d'aliments dans le sens le plus grossier), des fêtes, des chapelles, des témoignages de vénération, avant tout de l'obéissance – car tous les usages sont l'œuvre des ancêtres, l'expression de leurs préceptes et de leurs ordres – : leur donne-t-on jamais assez ? Cette crainte demeure et va grandissant[11].

Autrement dit, pour Nietzsche, lorsqu'on part des postulats d'Adam Smith sur la nature humaine, on aboutit nécessairement à quelque chose qui ressemble beaucoup à la théorie de la dette primordiale. C'est parce que nous nous sentons endettés envers nos ancêtres que nous obéissons aux lois ancestrales : voilà pourquoi nous pensons que la communauté est en droit de réagir « comme un créancier en colère » et de nous punir de nos transgressions si nous violons ces lois. Plus généralement, nous développons ce sentiment insidieux : nous ne pourrons jamais rembourser réellement les ancêtres. Aucun sacrifice (même pas celui de notre premier-né) ne nous rachètera jamais vraiment. Nous sommes terrifiés face aux ancêtres, et plus une communauté devient forte et puissante, plus ils montent eux-mêmes en puissance, jusqu'au stade ultime : « L'ancêtre fatalement devait enfin prendre la figure d'un *dieu*. » Quand les

communautés se muent en royaumes et les royaumes en empires universels, les dieux eux-mêmes semblent s'universaliser, se doter de prétentions grandioses, cosmiques : ils règnent sur les cieux, foudroient – le point culminant étant le Dieu chrétien, divinité maximale qui a nécessairement « fait éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation ». Même notre ancêtre Adam ne fait plus alors figure de créancier, mais d'auteur d'une transgression, donc de débiteur, qui nous transmet son fardeau, le péché originel :

> Jusqu'à ce qu'enfin l'idée de l'impossibilité de se libérer de la dette engendre celle de l'impossibilité d'expier (l'idée de la punition éternelle) […] et aussi jusqu'à ce que nous nous trouvions enfin devant l'effroyable et paradoxal expédient qui fit trouver à l'humanité angoissée un soulagement temporaire, ce soulagement qui fut le coup de génie du *christianisme* : Dieu lui-même s'offrant en sacrifice pour payer les dettes de l'homme, Dieu se payant à lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu irrémissible, le créancier s'offrant pour son débiteur, par *amour* (qui le croirait ?), par amour pour son débiteur[12] !

Tout cela est parfaitement sensé si l'on part de la prémisse initiale de Nietzsche. Le problème est qu'elle est délirante.

Tout porte à croire que Nietzsche savait sa prémisse délirante ; que le sens même de sa démarche, en réalité, était là. Car que fait Nietzsche ici ? Il part du postulat classique sur la nature humaine, celui du sens commun qui dominait à son époque (et dans une large mesure domine toujours) : nous sommes des machines rationnelles, calculatrices ; l'intérêt personnel commercial précède la société ; la « société » n'est elle-même qu'un moyen de mettre une sorte de couvercle temporaire sur le conflit qui en résulte. Bref, il part des postulats bourgeois ordinaires et les conduit en un lieu où ils ne peuvent que choquer un public bourgeois.

Ce jeu ne manque pas d'intérêt, et nul ne l'a jamais mieux joué ; mais c'est un jeu qui se joue entièrement dans les limites de la pensée bourgeoise. Il n'a rien à dire sur ce qui se trouve au-delà. La meilleure réponse à tous ceux qui voudraient prendre au sérieux les fantasmes de Nietzsche sur les chasseurs sauvages habitués à se prélever réciproquement des parties du corps en cas d'incapacité à rembourser, ce sont les paroles d'un vrai chasseur-cueilleur – un Inuit du Groenland rendu célèbre par l'auteur danois Peter Freuchen dans son *Livre de l'Esquimau*. Freuchen raconte qu'un jour, rentré bredouille et affamé d'une expédition de chasse

au morse, il découvrit que l'un de ceux qui avaient fait bonne chasse avait déposé plusieurs centaines de livres de viande. Il se répandit en remerciements. L'homme réagit avec indignation :

> « Dans notre pays nous sommes humains ! dit le chasseur. Et puisque nous sommes humains, nous nous entraidons. Nous n'aimons pas entendre quelqu'un dire merci pour cela. Ce que j'ai aujourd'hui tu peux l'avoir demain. Ici, nous disons qu'avec les cadeaux on fait des esclaves et qu'avec les fouets on fait des chiens[13]. »

La dernière phrase est un peu un énoncé classique de l'anthropologie, et l'on trouvera de semblables rejets du calcul des crédits et des débits dans toute la littérature anthropologique sur les sociétés égalitaires de chasseurs. Loin de se voir comme un humain parce qu'il peut faire des calculs économiques, le chasseur affirme qu'on est véritablement humain quand on *refuse* de faire ce genre de calcul, de mesurer ou de garder en mémoire qui a donné quoi à qui, justement parce que ces comportements vont inévitablement créer un monde où nous allons entreprendre « de comparer puissance à puissance, de les mesurer et de les calculer », et de nous réduire mutuellement à l'état d'esclaves ou de chiens par la dette.

Non que cet homme, comme d'innombrables esprits aussi égalitaires que lui au fil de l'histoire, ait ignoré que les humains ont une propension à calculer. S'il ne le savait pas, il n'aurait pas pu dire ce qu'il a dit. Bien sûr que nous avons une propension à calculer. Nous avons toutes sortes de penchants. Dans toute situation de la vie réelle, nous avons des inclinations qui nous poussent simultanément dans plusieurs directions différentes et contradictoires. Aucune n'est plus réelle que les autres. Laquelle choisissons-nous comme fondement de notre humanité et plaçons-nous à la base de notre civilisation ? Telle est la vraie question. L'analyse de Nietzsche sur la dette nous est utile parce qu'elle révèle que, si nous supposons au départ que la pensée humaine est fondamentalement une question de calcul commercial, que la société humaine repose sur l'achat et la vente – alors, quand nous commencerons à penser notre relation avec le cosmos, nous la concevrons nécessairement en termes de dette.

*

Je pense que Nietzsche nous facilite aussi une autre tâche : il nous aide à

comprendre le concept de rédemption. La façon dont il rend compte des « temps primitifs » est peut-être absurde, mais sa description du christianisme sonne juste. Comment la sensation d'avoir une dette se mue en sentiment permanent de culpabilité, la culpabilité en mépris de soi, le mépris de soi en torture de soi – il y a dans tout cela beaucoup de vrai.

Pourquoi, par exemple, qualifions-nous le Christ de « rédempteur » ? Au sens premier, la « rédemption », c'est l'acte de racheter quelque chose, ou de récupérer ce qui a été donné en gage pour un prêt ; d'acquérir quelque chose en remboursant une dette. Il est assez frappant de constater que le noyau même du message chrétien, le salut, le sacrifice du fils de Dieu pour sauver l'humanité de la damnation éternelle, doit se couler dans la langue d'une transaction financière.

Nietzsche est peut-être parti des mêmes postulats qu'Adam Smith, mais ce n'était sûrement pas le cas des premiers chrétiens. Cette pensée a des racines bien plus profondes que celle de Smith, avec son pays de boutiquiers. Les auteurs des Brahmanas n'étaient pas les seuls à emprunter le vocabulaire du marché comme moyen de penser la condition humaine. En fait, c'est ce que font, à divers degrés, toutes les grandes religions mondiales.

Voici pourquoi : toutes ces religions – du zoroastrisme à l'islam – sont nées au milieu d'intenses polémiques sur le rôle de la monnaie et du marché dans la vie humaine, notamment sur le sens de ces institutions pour des aspects fondamentaux de ce que les humains se doivent les uns aux autres. La question de la dette et les controverses sur la dette étaient omniprésentes dans la vie politique de l'époque. Ces contestations s'exprimaient par des révoltes, des pétitions, des mouvements de réforme. Certains de ces mouvements trouvaient des alliés dans les temples et les palais. D'autres étaient sauvagement réprimés. Mais la plupart des termes, mots d'ordre et enjeux précis de ces débats ont été perdus pour l'histoire. Nous ne savons pas à quoi ressemblait une discussion politique dans une taverne syrienne en 750 av. J.-C. C'est pourquoi nous avons passé des millénaires à scruter des textes sacrés saturés d'allusions politiques qui auraient sauté aux yeux de tout lecteur de l'époque, mais dont nous ne pouvons aujourd'hui que conjecturer le sens[14].

L'une des originalités de la Bible est de préserver quelques bribes de ce

contexte général. Revenons à la notion de rédemption : les mots hébreux *padah* et *goal*, tous deux traduits par « rédemption », pouvaient désigner le rachat de quelque chose qu'on avait vendu à un autre, notamment une terre ancestrale, ou la récupération d'un objet détenu en gage par des créanciers[15]. Le cas le plus présent à l'esprit des prophètes et des théologiens semble avoir été le second : la rédemption des gages, notamment des membres de la famille détenus en gage pour des dettes [k]. Il semble qu'à l'époque des prophètes l'économie des royaumes hébreux commençait déjà à développer des crises de la dette comme celles que la Mésopotamie connaissait depuis très longtemps : les années de mauvaises récoltes, les pauvres s'endettaient auprès de leurs voisins riches ou des usuriers fortunés des villes, après quoi ils commençaient à perdre leurs droits sur leurs champs, à devenir métayers sur les terres qui avaient été à eux, et leurs fils et filles leur étaient enlevés pour servir comme domestiques dans les maisons de leurs créanciers, ou même pour être vendus comme esclaves à l'étranger[16]. On trouve chez les premiers prophètes des allusions à ces crises[17], mais le livre de Néhémie, rédigé à l'époque perse, est le plus explicite :

> D'autres disaient : « Nous devons engager nos champs, nos vignes et nos maisons pour recevoir du blé pendant la famine. »
>
> D'autres encore disaient : « Pour acquitter l'impôt du roi, nous avons dû emprunter de l'argent sur nos champs et nos vignes ; et, alors que nous avons la même chair que nos frères, que nos enfants valent les leurs, nous devons livrer en esclavage nos fils et nos filles ; il en est, parmi nos filles, qui sont asservies ! Nous n'y pouvons rien, puisque nos champs et nos vignes sont déjà à d'autres. »
>
> Je me mis fort en colère quand j'entendis leur plainte et ces paroles.
>
> Ayant délibéré en moi-même, je tançai les grands et les magistrats en ces termes : « Quel fardeau chacun de vous impose à son frère ! » Et convoquant contre eux une grande assemblée, je leur dis… […][18].

Néhémie était un Juif né à Babylone, qui avait été échanson de l'empereur perse. En 444 av. J.-C., il osa parler au Grand Roi et se fit nommer gouverneur de sa Judée natale. Il reçut aussi l'autorisation de reconstruire le temple de Jérusalem, détruit par Nabuchodonosor plus de deux siècles plus tôt. Au cours de la reconstruction, on retrouva et restaura des textes sacrés.

En un sens, c'est à cette époque que fut créé ce que nous appelons aujourd'hui le judaïsme.

Toutefois, Néhémie avait eu un problème : il s'était vite trouvé confronté à une crise sociale. Tout autour de lui, les paysans indigents étaient incapables de payer l'impôt. Les créanciers emmenaient les enfants des pauvres. Sa première réaction a été de promulguer, dans le style babylonien classique, un édit « effaçant l'ardoise » – puisqu'il était né lui-même à Babylone, le principe général lui était manifestement familier. Toutes les dettes non commerciales devaient être annulées. Les taux d'intérêt seraient plafonnés. Mais en même temps Néhémie réussit à retrouver, réviser et remettre en vigueur des lois juives beaucoup plus anciennes, celles qui sont aujourd'hui préservées dans l'Exode, le Deutéronome et le Lévitique : à certains égards, elles allaient encore plus loin, institutionnalisant le principe[19]. La plus célèbre est la loi du Jubilé : elle stipulait que toutes les dettes seraient automatiquement annulées « dans l'année Sabbath » (c'est-à-dire au bout de sept ans) et que tous ceux qui languissaient en servage à cause de ces dettes seraient relâchés[20].

Le mot « liberté » dans la Bible, comme en Mésopotamie, signifiait avant tout « libération des effets de la dette ». Avec le temps, l'histoire du peuple juif lui-même allait être interprétée sous ce jour : sa libération de la servitude en Égypte était l'acte de rédemption initial, paradigmatique, accompli par Dieu. Les tribulations historiques des Juifs (défaites, conquêtes, exils) étaient perçues comme des infortunes qui conduiraient en fin de compte à une rédemption finale, avec l'arrivée du Messie – mais celle ci n'aurait lieu, avertissaient des prophètes comme Jérémie, qu'après un réel repentir des Juifs pour leurs péchés (s'être asservis entre eux, s'être prostitués à de faux dieux, avoir violé les commandements)[21]. Sous cet éclairage, l'adoption du terme par les chrétiens n'est guère surprenante. La rédemption était la libération de son fardeau personnel de péché et de culpabilité, et la fin de l'histoire serait l'effacement de toutes les ardoises et l'abolition définitive de toutes les dettes, quand une grande sonnerie de trompettes angéliques annoncerait le Jubilé final.

Dans ces conditions, le sens de « rédemption » n'est plus rachat de quelque chose. C'est plutôt : destruction totale du système de comptabilité. Dans de nombreuses villes du Moyen-Orient, c'était bien ce qui se passait,

au sens strictement littéral. Un des actes couramment accomplis pendant l'annulation des dettes était la destruction, en grande cérémonie, des tablettes sur lesquelles on avait tenu les comptes – acte qu'allaient répéter dans un style bien moins officiel la quasi-totalité des grandes révoltes paysannes de l'histoire[22].

Ce qui pose une autre question : qu'est-ce qui est possible dans l'intervalle, avant que sonne l'heure de cette rédemption finale ? Dans une de ses paraboles les plus perturbantes, celle du débiteur impitoyable, Jésus semble jouer explicitement avec ce problème :

> À ce propos, il en va du Royaume des Cieux comme d'un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs. L'opération commencée, on lui en amena un qui devait dix mille talents. Cet homme n'ayant pas de quoi rendre, le maître donna l'ordre de le vendre, avec sa femme, ses enfants et tous ses biens, et d'éteindre ainsi la dette.
>
> Le serviteur alors se jeta à ses pieds et il s'y tenait prosterné en disant : « Consens-moi un délai, et je te rendrai tout. » Apitoyé, le maître de ce serviteur le relâcha et lui fit remise de sa dette.
>
> En sortant, ce serviteur rencontra un de ses compagnons, qui lui devait cent deniers ; il le prit à la gorge et le serrait à l'étrangler, en lui disant : « Rends tout ce que tu dois. »
>
> Son compagnon alors se jeta à ses pieds et il le suppliait en disant : « Consens-moi un délai, et je te rendrai. »
>
> Mais l'autre n'y consentit pas ; au contraire, il s'en alla le faire jeter en prison, en attendant qu'il eût remboursé son dû. Voyant ce qui s'était passé, ses compagnons en furent navrés, et ils allèrent raconter toute l'affaire à leur maître.
>
> Alors celui-ci le fit venir et lui dit : « Serviteur méchant, toute cette somme que tu me devais, je t'en ai fait remise, parce que tu m'as supplié ; ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon comme moi j'ai eu pitié de toi ? » Et dans son courroux son maître le livra aux tortionnaires, jusqu'à ce qu'il eût remboursé tout son dû[23].

C'est un texte extraordinaire. À un certain niveau, c'est une plaisanterie ; à d'autres points de vue, il ne pourrait guère être plus sérieux.

Nous commençons par le roi qui souhaite « régler ses comptes » avec ses serviteurs. La prémisse est absurde. Les rois, comme les dieux, ne peuvent pas vraiment engager de relations d'échange avec leurs sujets, puisque aucune égalité n'est possible. Et il s'agit d'un roi qui, manifestement, *est* Dieu. Il est certain qu'il ne peut y avoir aucun règlement définitif des comptes.

Nous voici donc, au mieux, face à un pur caprice du roi. L'absurdité de la prémisse est encore soulignée par le montant de la dette du premier homme qu'on amène devant lui. Dire dans la Judée antique que quelqu'un doit à un

créancier « dix mille talents », c'est comme dire aujourd'hui qu'il doit « cent milliards de dollars ». Le chiffre est une plaisanterie aussi ; il signifie seulement : « une somme qu'aucun humain, jamais, par aucun moyen imaginable, ne pourra rembourser »[24].

Confronté à une dette infinie, existentielle, le serviteur ne peut répondre que par un mensonge flagrant : « Cent milliards ? Bien sûr, je peux rembourser sans problème ! Laissez-moi juste un peu de temps. » Puis, soudain, dans un geste apparemment tout aussi arbitraire, le Seigneur efface sa dette.

Mais il se révèle que cette amnistie a une condition, dont il n'est pas conscient : qu'il veuille bien agir de même à l'égard des autres humains – en l'occurrence, un autre serviteur qui lui doit (pour traduire à nouveau la somme en chiffres contemporains) peut-être mille dollars. N'ayant pas passé le test, l'homme est précipité en enfer pour l'éternité, ou « jusqu'à ce qu'il [ait] remboursé tout son dû », ce qui dans son cas revient au même.

Cette parabole a longtemps été un défi pour les théologiens. On l'interprète d'ordinaire comme un commentaire sur l'infinie bonté de la grâce de Dieu et le peu qu'Il exige de nous en comparaison – donc comme une façon de suggérer implicitement que nous torturer en enfer pour l'éternité n'est pas aussi déraisonnable qu'on pourrait le croire. Il est sûr que le débiteur impitoyable est un personnage authentiquement odieux. Mais ce qui me semble encore plus frappant, c'est la suggestion tacite qu'effacer les dettes, en ce monde, est en dernière analyse impossible. Les chrétiens le disent pratiquement chaque fois qu'ils récitent le Notre Père et demandent à Dieu : « Remets-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs[25]. » Ces mots répètent presque exactement l'histoire de la parabole, avec des perspectives tout aussi sinistres. Après tout, la plupart des chrétiens qui récitent le Notre Père savent parfaitement qu'en général ils ne remettent pas leurs dettes à leurs débiteurs. Pourquoi Dieu devrait-il donc leur pardonner leurs péchés[26] ?

Une autre menace implicite plane sur nous : tout indique qu'en réalité nous ne pourrions pas vivre à la hauteur de ces normes, même si nous tentions de le faire. L'un des traits qui font du Jésus du Nouveau Testament un personnage aussi attirant est que ce qu'il nous dit n'est jamais clair. Tout peut se lire de deux façons. Quand il appelle ses disciples à effacer toutes

les dettes, à ne pas jeter la première pierre, à tendre l'autre joue, à aimer leurs ennemis, à donner aux pauvres tout ce qu'ils possèdent – s'attend-il vraiment à ce qu'ils le fassent, ou ce type de demande n'est-il qu'une façon de leur jeter au visage : puisque manifestement nous ne sommes pas prêts à agir ainsi, nous sommes tous des pécheurs dont le salut ne peut advenir que dans un autre monde – position qui peut être (et a été) utilisée pour justifier pratiquement n'importe quoi ? C'est une vision qui tient la vie humaine pour intrinsèquement corrompue, mais aussi où même la spiritualité se formule en termes commerciaux : le calcul du péché, de la pénitence et de l'absolution, le diable et saint Pierre munis de leurs livres de comptes rivaux, avec en toile de fond, en général, le sentiment permanent que tout cela est une mascarade, car le fait même que nous en soyons réduits à jouer ce jeu du calcul des péchés montre bien que nous sommes fondamentalement indignes de pardon.

Les religions mondiales, nous le verrons, regorgent d'ambiguïtés de ce genre. D'un côté, elles sont des cris de révolte contre le marché ; de l'autre, elles ont tendance à formuler leurs objections en termes commerciaux – comme si elles soutenaient que transformer la vie humaine en une série d'affaires n'est pas une bonne affaire. Mais ce que même ces quelques exemples suffisent à révéler, je pense, c'est l'ampleur de ce qu'on camoufle sous les explications traditionnelles des origines et de l'histoire de la monnaie. Ces histoires de voisins qui s'échangent des pommes de terre contre une paire de chaussures en trop sont d'une naïveté presque touchante. Quand les anciens pensaient à la monnaie, les échanges entre amis n'étaient sûrement pas la première chose qui leur venait à l'esprit.

Certains auraient pensé, bien sûr, à leur ardoise à la brasserie locale ou, s'ils étaient marchands ou administrateurs, aux entrepôts, aux livres de comptes, aux délices exotiques importés. Mais ce qui serait probablement venu à l'esprit de la plupart des gens, c'est la vente des esclaves et la rançon des prisonniers, la corruption des fermiers généraux et les déprédations des armées conquérantes, le prêt et l'intérêt, le vol et l'extorsion, la vengeance et le châtiment, et surtout la tension entre la nécessité de la monnaie pour créer les familles (pour acquérir une épouse afin d'avoir des enfants) et l'usage de cette même monnaie pour détruire les familles (pour créer des dettes qui finissaient par vous enlever cette épouse et ces enfants). « Il en est, parmi nos filles, qui sont asservies ! Nous n'y pouvons rien. » On peut

imaginer ce que signifient émotionnellement ces mots pour un père dans une société patriarcale, où la capacité d'un homme à protéger l'honneur de sa famille est tout. Tel a pourtant été le sens de la monnaie pour la majorité des gens pendant l'essentiel de l'histoire de l'humanité : la perspective terrifiante de voir les fils et filles emmenés dans les maisons d'étrangers répugnants pour y nettoyer leurs marmites et leur fournir des services sexuels occasionnels, pour être soumis à toutes les formes de violence et d'abus concevables, pendant des années peut-être, voire pour toujours, tandis que les parents attendaient, impuissants, en fuyant le regard des voisins qui savaient très bien ce qui arrivait à ceux qu'ils étaient censés protéger[27]. C'était manifestement ce qui pouvait arriver de pire à quelqu'un – c'est pourquoi, dans la parabole, subir ce sort pouvait paraître interchangeable avec « être livré aux tortionnaires » à vie. Et tout cela n'est que le point de vue du père. On n'ose imaginer comment la situation était vécue par la fille. Pourtant, au fil de l'histoire de l'humanité, des millions de filles ont su ce que c'était (et beaucoup le savent encore aujourd'hui).

On objectera peut-être : tous postulaient que c'était dans l'ordre naturel des choses. Comme le tribut imposé aux populations conquises, cette situation inspirait peut-être de la rancœur, mais n'était pas perçue comme un problème moral, une question de bien et de mal. Ce sont des choses qui arrivent : telle a été, tout au long de l'histoire de l'humanité, l'attitude la plus courante des paysans face à ces phénomènes. Or, dans les documents historiques, c'est frappant : dans le cas des crises de la dette, *ce n'est pas ainsi* que beaucoup de gens réagissaient. Ils étaient nombreux à s'indigner. Si nombreux, en fait, que, pour l'essentiel, notre vocabulaire contemporain de la justice sociale, nos façons de parler de la servitude et de l'émancipation humaines continuent à faire écho aux polémiques antiques au sujet de la dette.

C'est d'autant plus frappant que l'on semble avoir accepté quantité d'institutions, effectivement, comme étant dans l'ordre naturel des choses. On ne voit pas un tel tollé contre le système des castes, par exemple, ni d'ailleurs contre l'esclavage[28]. Il est certain qu'esclaves et intouchables ont souvent subi des horreurs au moins équivalentes. Ils ont sûrement été nombreux à protester contre leur condition. Pourquoi reconnaissait-on un poids moral à ce point supérieur aux récriminations des débiteurs ?

Pourquoi ceux-ci étaient-ils à ce point plus efficaces pour gagner l'oreille des prêtres, des prophètes, des administrateurs et des réformateurs sociaux ? Pourquoi des dirigeants comme Néhémie étaient-ils prêts à sympathiser avec leurs plaintes au point d'invectiver, de convoquer de grandes assemblées ?

Certains ont suggéré des raisons pratiques. Les crises de la dette détruisaient la paysannerie libre, et c'étaient les paysans libres que l'on enrôlait dans les armées antiques pour faire la guerre[29]. Ce facteur a incontestablement joué ; ce n'était manifestement pas le seul. Il n'y a aucune raison de croire que Néhémie, par exemple, dans sa colère contre les usuriers, pensait essentiellement à sa capacité de lever des troupes pour le Grand Roi. Le problème est plus fondamental.

Ce qui fait la spécificité de la dette, c'est qu'elle repose sur un postulat d'égalité.

Être esclave ou de basse caste, c'est être intrinsèquement inférieur. Il s'agit d'un rapport hiérarchique sans nuance. Avec la dette, il s'agit de deux individus qui au départ sont des parties égales dans un contrat. Juridiquement, du moins pour ce qui touche à ce contrat, ils sont identiques.

Ajoutons que, dans le monde antique, quand des gens qui étaient plus ou moins des égaux sociaux se prêtaient de l'argent entre eux, les termes étaient en général, semble-t-il, très généreux. Souvent, il n'y avait pas d'intérêt, ou très faible. « Et ne me facture pas d'intérêt, écrit un riche Cananéen à un autre sur une tablette datée d'environ 1200 av. J.-C., nous sommes des nobles tous les deux[30]. » Entre proches parents, de nombreux « prêts » n'étaient probablement, comme aujourd'hui, que des cadeaux que personne ne s'attendait sérieusement à récupérer. Les prêts entre riches et pauvres, c'était autre chose.

Le problème était que, à la différence des distinctions de statut comme la caste ou l'esclavage, la frontière entre riches et pauvres n'était jamais tracée avec précision. On peut imaginer la réaction d'un paysan qui était allé voir un cousin riche en postulant que « les hommes s'entraident » et qui, un ou deux ans plus tard, voyait son vignoble saisi et ses fils et filles emmenés. Ce comportement était justifiable juridiquement, en faisant valoir que le prêt n'est pas une forme d'aide mutuelle mais une relation commerciale – qu'un contrat est un contrat. (Il nécessitait aussi un accès fiable à une force

supérieure.) Mais il ne pouvait être ressenti que comme une effroyable trahison. De plus, présenter ce qui se passait comme une rupture de contrat revenait à dire que c'était bien un problème moral : les deux signataires *auraient dû* être des égaux, mais l'un d'eux avait manqué à sa parole, il n'avait pas respecté le marché. Psychologiquement, l'assertion ne pouvait rendre que plus douloureuse l'indignité de la condition du débiteur, puisqu'il devenait possible d'affirmer que c'était sa propre turpitude qui avait fait le malheur de sa fille. Mais elle l'incitait davantage encore à renvoyer au donneur de leçons ses remontrances morales : « Nous avons la même chair que nos frères, nos enfants valent les leurs. » Nous sommes le même peuple. Nous avons tous la responsabilité mutuelle de prendre en charge nos besoins et de veiller à nos intérêts. Alors, comment mon frère peut-il me faire une chose pareille ?

Dans le cas de l'Ancien Testament, les débiteurs pouvaient se doter d'un argumentaire moral particulièrement puissant – comme le rappelaient constamment les auteurs du Deutéronome à leurs lecteurs, les Juifs n'avaient-ils pas tous été esclaves en Égypte, et tous rachetés par Dieu ? Était-il juste, alors qu'ils avaient tous reçu la terre promise pour se la partager, que certains ôtent cette terre à d'autres ? Était-il juste, dans une population d'esclaves libérés, que les uns réduisent en esclavage les enfants des autres[31] ? Mais, dans des situations semblables, des raisonnements du même ordre sont apparus pratiquement partout dans le monde antique : à Athènes, à Rome et même en Chine – où, selon la légende, la frappe des pièces de monnaie a elle-même été inventée par un empereur de l'Antiquité pour racheter les enfants que leurs familles avaient été forcées de vendre après une série d'inondations dévastatrices.

Pendant l'essentiel de l'histoire de l'humanité, chaque fois qu'un conflit politique ouvert a éclaté entre classes sociales, il a pris la forme d'un plaidoyer pour l'annulation des dettes – la libération des asservis et, en général, la redistribution plus équitable des terres. Ce que nous voyons dans la Bible et d'autres traditions religieuses, ce sont des traces des arguments moraux par lesquels on justifiait ces revendications : ils se caractérisaient en général par toutes sortes de sinuosités et de torsions imaginatives, mais ils intégraient inévitablement, jusqu'à un certain point, le vocabulaire du marché.

k. On a vu que le « péon » est un débiteur contraint de travailler pour son créancier jusqu'au moment où il aura remboursé sa dette par son travail. Le « gage », sorte d'otage donné en garantie du paiement de la dette, est lui aussi privé de liberté et contraint de travailler pour le créancier, mais son travail ne contribue pas au remboursement. Ces deux situations ne se confondent pas avec l'*esclavage pour dettes*, dans lequel le débiteur défaillant devient définitivement l'esclave du créancier et peut être vendu par celui-ci (il s'agit alors d'un *chattel slave*, « esclave possédé en pleine propriété »). Le péon et le gage sont en principe automatiquement libérés si la dette est remboursée. Alain Testart, dans son article « Importance et signification de l'esclavage pour dettes » (Testart 2000b), où il étudie très précisément toutes ces distinctions, signale aussi que « l'anglais dispose du vocable bien commode, et tout à fait intraduisible en français, de *bondsmen* pour désigner toutes les variétés d'asservis qui ne peuvent être assimilés à des esclaves » (p. 611). Nous traduirons *debt bondage*, *bondsmen* ou *bondswomen* par « asservissement pour dettes » et « asservi(e)s pour dettes » : ces termes ne signifient donc pas dans les pages qui suivent « réduction en esclavage » et « esclaves ».

CHAPITRE 5

Bref traité sur les fondements moraux des relations économiques

Faire l'histoire de la dette, c'est donc inévitablement reconstruire aussi la façon dont la langue du marché a envahi toutes les dimensions de la vie humaine – jusqu'à fournir leur terminologie aux voix morales et religieuses apparemment dressées contre lui. Nous avons déjà vu les enseignements védiques et chrétiens suivre la même démarche curieuse : ils définissent d'abord la morale comme une dette, puis, par la manière même dont ils le font, ils démontrent qu'elle ne peut pas vraiment se réduire à une dette et qu'il faut nécessairement la fonder sur d'autres bases[1].

Mais lesquelles ? Les traditions religieuses répondent en privilégiant l'immense, le cosmologique : l'alternative à la morale de la dette est la conscience de notre lien de continuité avec l'univers ; ou la vie dans l'attente de l'anéantissement imminent de l'univers ; ou la subordination absolue à la divinité ; ou encore le retrait dans un autre monde. Mes objectifs étant plus modestes, je prendrai la direction opposée. Si nous voulons vraiment comprendre les fondements moraux de la vie économique, et par extension de la vie humaine, il me semble que nous devons partir, au contraire, du tout petit, des détails quotidiens de la vie sociale, de nos façons de nous comporter avec nos amis, nos ennemis, nos enfants – souvent dans des gestes si infimes (passer le sel, taper une cigarette) qu'il ne nous vient pas à l'idée de leur consacrer la moindre réflexion. L'anthropologie nous a montré combien les modes d'organisation connus des humains sont nombreux et divers. Mais elle révèle aussi quelques points communs remarquables : des principes moraux fondamentaux qui, manifestement, existent partout et seront toujours

invoqués quand les gens transfèrent des objets entre eux ou argumentent sur ce que d'autres leur doivent.

Si la vie humaine est aussi complexe, c'est en partie parce que ces principes sont souvent contradictoires. Nous verrons qu'ils nous tirent sans cesse dans des directions radicalement opposées. La logique morale de l'échange, donc de la dette, n'est que l'une d'entre elles ; il est probable que, dans toute situation concrète, des principes entièrement différents seront tout aussi applicables. La confusion morale évoquée au premier chapitre n'a donc rien de neuf ; en un sens, la pensée morale est fondée sur cette tension.

*

Pour comprendre réellement ce qu'est la dette, il faudra cerner ce qui la distingue des autres formes d'obligation que les humains peuvent avoir entre eux, donc commencer par situer concrètement ces autres formes. Mais l'entreprise pose ses propres problèmes. À cet égard, l'aide théorique que peuvent nous apporter les sciences sociales contemporaines, anthropologie économique comprise, est étonnamment limitée. Il existe par exemple une immense littérature anthropologique sur les dons, à commencer par l'*Essai sur le don* de l'anthropologue français Marcel Mauss (1925), et même sur des « économies du don » dont les principes opératoires sont complètement différents de ceux des économies de marché ; mais la quasi-totalité de cette littérature se concentre en définitive sur l'échange de dons, en postulant que, partout où l'on fait un don, cet acte crée une dette – le récipiendaire devra finalement rendre la pareille. C'est comme pour les grandes religions : la logique du marché s'est insinuée jusque dans la pensée de ses adversaires les plus résolus. Pour créer une théorie neuve, il me faut donc ici tout reprendre à zéro.

Le problème vient en partie de la place extraordinaire actuellement reconnue à l'économie dans les sciences sociales. À bien des égards, on la considère comme une discipline directrice. Quiconque fait quoi que ce soit d'important aux États-Unis est censé avoir une certaine formation en théorie économique, ou du moins connaître ses principes de base. Ceux-ci sont donc devenus aujourd'hui des idées reçues, fondamentalement tenues pour incontestables (il est facile de savoir qu'on est en présence d'une idée

reçue : si on la conteste, on sera d'abord simplement taxé d'ignorance – « Tu n'as sûrement jamais entendu parler de la courbe de Laffer », « Il est clair qu'il te faut un cours élémentaire d'économie » ; la théorie paraît si évidente qu'on ne peut imaginer que quelqu'un qui l'aurait comprise se dise en désaccord). En outre, les composantes des sciences sociales qui revendiquent le plus un statut « scientifique » – la « théorie du choix rationnel », par exemple – partent des mêmes postulats que les économistes sur la psychologie humaine : la meilleure interprétation des êtres humains est de les voir comme des agents intéressés qui, dans toutes les situations, calculent la façon d'obtenir les meilleurs termes possibles, le plus de profit, de plaisir ou de bonheur pour le moins de sacrifice ou d'investissement. C'est curieux, puisque les psychologues expérimentaux n'ont cessé de démontrer et de redémontrer que ces postulats sont faux[2].

Dès le départ, certains ont souhaité fonder une théorie de l'interaction sociale sur une vision plus généreuse de la nature humaine – en soulignant que la vie morale ne se réduit pas à l'avantage mutuel, qu'elle est surtout motivée par un sentiment de justice. Ici, « réciprocité » est devenu le terme clé : le sentiment d'équité, d'équilibre, de *fair play* et de symétrie qu'incarne notre image de la balance de la justice. Les transactions économiques n'étaient qu'une variante du principe de l'échange équilibré – et une variante qui avait une fâcheuse tendance à déraper. Mais, si l'on examinait les choses de près, on constatait, au fondement de toutes les relations humaines, une forme de réciprocité.

Dans les années 1950, 1960 et 1970, il y a eu un véritable engouement pour ce type de raisonnement, avec ce qu'on appelait alors la « théorie de l'échange », développée dans d'infinies variations, de la « théorie de l'échange social » de George Homans aux États-Unis au structuralisme de Claude Lévi-Strauss en France. Devenu une sorte de dieu intellectuel en anthropologie, Lévi-Strauss effectuait un raisonnement extraordinaire. On pouvait considérer, disait-il, que la vie humaine était composée de trois sphères : le langage (qui était l'échange de mots), la parenté (qui était l'échange de femmes) et l'économie (qui était l'échange de biens). Toutes les trois étaient gouvernées par la même loi fondamentale : la réciprocité[3].

Aujourd'hui, l'étoile de Lévi-Strauss est tombée du firmament et, rétrospectivement, des énoncés aussi extrêmes paraissent un peu ridicules.

Il reste que nul n'a proposé d'audacieuse théorie nouvelle pour remplacer ces postulats : ils sont simplement passés à l'arrière-plan. Pratiquement tout le monde partage toujours ces idées : fondamentalement, la vie sociale repose sur le principe de réciprocité, donc la meilleure façon de comprendre toute interaction humaine est de voir en elle une forme d'échange. Or, s'il en est ainsi, la dette est vraiment à la racine de toute morale, car la dette, c'est ce qui se passe quand l'équilibre n'a pas encore été rétabli.

Mais peut-on réduire toute justice à la réciprocité ? Il est assez facile de trouver des formes de réciprocité qui ne paraissent pas particulièrement justes. « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fît » peut paraître un excellent fondement pour une éthique, mais, de l'avis quasi général, « œil pour œil » évoque la brutalité vindicative et non la justice[4]. L'« échange de bons procédés » est bien vu, mais le « renvoi d'ascenseur » est un raccourci pour dire corruption politique. Inversement, des relations clairement morales n'ont, semble-t-il, rien à voir avec la réciprocité. On cite souvent à cet égard la relation mère-enfant. C'est de nos parents que nous avons appris, pour la plupart, nos premières notions de la justice et de la morale. On a pourtant bien du mal à juger particulièrement réciproque la relation parents-enfants. Sommes-nous vraiment prêts à conclure qu'elle n'est donc pas une relation morale ? qu'elle n'a rien à voir avec la justice ?

La romancière canadienne Margaret Atwood entame un ouvrage récent sur la dette par un paradoxe semblable :

> Le naturaliste Ernest Thompson Seton s'est vu présenter par son père une curieuse facture pour son vingt-et-unième anniversaire. C'était un compte de toutes les dépenses liées à son enfance et à sa jeunesse, jusqu'aux honoraires demandés par le médecin pour le faire naître. Plus étrange encore : Ernest, paraît-il, a réglé cette facture. J'ai longtemps tenu M. Seton senior pour une ordure, mais aujourd'hui je m'interroge[5].

La plupart d'entre nous ne s'interrogeraient pas longtemps. Ce comportement paraît monstrueux, inhumain. C'est sûrement ce qu'en a pensé Seton : il a réglé la facture, mais n'a plus jamais adressé la parole à son père[6]. Et, en un sens, c'est justement pour cela que présenter une telle facture semble si indigne. Régler les comptes signifie que les deux parties peuvent se séparer définitivement. En présentant cette facture, le père d'Ernest suggérait qu'il ne voulait plus rien avoir à faire avec son fils.

Bref, si nous pouvons, pour la plupart, imaginer ce que nous devons à nos parents comme une dette, peu de gens pensent qu'ils peuvent vraiment la régler – ou même qu'il soit *bon* de la régler. Mais si elle ne peut être réglée, s'agit-il bien d'une dette ? Et si ce n'en est pas une, qu'est-ce que c'est ?

*

Il existe un point de départ évident pour chercher des alternatives : les cas d'interaction humaine où les attentes de réciprocité sont radicalement déçues. Les situations de ce genre abondent dans les récits de voyage du XIXe siècle, par exemple. Les missionnaires qui œuvraient dans certaines régions d'Afrique étaient souvent abasourdis par les retours qu'ils recevaient quand ils administraient des médicaments. Voici un exemple typique, emprunté à un missionnaire britannique au Congo :

> Un jour ou deux après notre arrivée à Vana, nous trouvâmes un des indigènes très malade d'une pneumonie. Comber le soigna, et le maintint en vie avec du bouillon de poulet ; on dépensa beaucoup de temps et de peine à le soigner, car sa maison était proche de notre camp. Quand nous fûmes sur le point de repartir, il était rétabli. À notre grande surprise, il vint nous demander un présent, et, lorsque nous refusâmes, il en fut aussi étonné et choqué que nous l'étions de sa demande. Nous lui fîmes entendre que c'était à lui de nous apporter un présent, et de nous témoigner quelque reconnaissance. « Comment ! Comment ! répondit-il, vous autres Blancs, n'avez-vous pas honte[7] ? »

Dans les premières décennies du XXe siècle, le philosophe français Lucien Lévy-Bruhl, qui s'efforçait de prouver que les « indigènes » opéraient en vertu d'une logique entièrement différente, a compilé toute une liste d'histoires semblables : par exemple, un homme sauvé de la noyade va demander à son sauveteur de beaux habits, ou un autre, que l'on a lentement guéri de graves blessures infligées par un tigre, exige ensuite qu'on lui donne un couteau. Un missionnaire français de l'époque, travaillant en Afrique centrale, souligne que ce genre de choses lui arrive régulièrement :

> Vous sauvez la vie à un individu : attendez-vous à recevoir bientôt sa visite ; vous êtes devenu son obligé, et vous ne vous débarrassez de lui qu'à force de présents et de cadeaux[8].

Cela dit, on a toujours eu conscience que sauver une vie a quelque chose d'extraordinaire. Tout ce qui entoure la naissance et la mort participe

nécessairement de l'infini, donc fait dérailler les méthodes usuelles de calcul moral. C'est probablement pour cela qu'aux États-Unis, pendant mon enfance, ce genre d'histoires était devenu un cliché. Enfant, je me rappelle avoir plusieurs fois entendu que, chez les Inuit (parfois c'étaient les bouddhistes, ou les Chinois, mais, curieusement, jamais les Africains), celui qui sauve la vie d'un autre est censé prendre soin de lui pour toujours. Ce principe défie notre sens de la réciprocité. Mais, parfois, bizarrement, il se comprend aussi.

Nous n'avons aucun moyen de savoir ce qui se passait vraiment dans l'esprit des patients de ces histoires, puisque nous ne savons ni qui ils étaient ni ce à quoi ils s'attendaient (quelles étaient leurs interactions normales avec leurs propres médecins, par exemple). Mais nous pouvons essayer de deviner. Tentons une expérience de pensée. Imaginons que nous soyons dans un endroit où, quand un homme sauve la vie d'un autre, ils deviennent comme des frères. Chacun s'attend désormais à tout partager avec l'autre, et à pourvoir à ses besoins quand il en a. Si c'est bien le cas, le patient a sûrement remarqué que son nouveau frère semble extraordinairement riche et n'a guère de besoins, tandis qu'à lui, le patient, il manque quantité de choses que le missionnaire pourrait lui donner.

Ou alors (et cette conjecture est plus vraisemblable), imaginons que nous ne soyons pas confrontés à une relation d'égalité radicale, mais à la situation diamétralement opposée. Dans de nombreuses régions d'Afrique, les guérisseurs accomplis étaient aussi de grandes figures politiques entourées de vastes clientèles d'anciens patients. Un aspirant client vient donc faire acte d'allégeance politique. Ce qui complique les choses en l'occurrence, c'est que, dans cette partie de l'Afrique, les fidèles des grands hommes étaient plus ou moins en position de force. Les hommes de main efficaces étaient difficiles à trouver. Les hauts personnages étaient censés se montrer généreux avec leurs clients pour les dissuader d'intégrer plutôt l'entourage d'un rival. Si cette interprétation est la bonne, réclamer une chemise ou un couteau serait, pour l'ancien patient, une façon de demander confirmation que le missionnaire souhaitait bien l'intégrer à ses clients. Payer de retour, en revanche, aurait le même sens que le geste de Seton envers son père : ce serait une insulte, une façon de dire que, même si le missionnaire lui a sauvé la vie, l'ex-patient ne veut plus rien avoir à faire avec lui, et le plus vite possible.

*

C’est une expérience de pensée – car nous ne savons pas vraiment ce qu’avaient en tête les patients africains. L’important, c’est que ces formes d’égalité radicale et d’inégalité radicale existent concrètement dans le monde, que chacune est porteuse de sa propre morale, de sa propre façon de penser et d’argumenter sur le juste et l’injuste dans chaque situation, et que ces morales sont totalement différentes de celle de l’échange d’une chose contre une autre. Dans la suite de ce chapitre, je vais procéder à une cartographie approximative des principales possibilités, en avançant qu’il existe trois grands principes moraux susceptibles de fonder les relations économiques, tous trois à l’œuvre dans toutes les sociétés humaines. Je les appellerai le communisme, la hiérarchie et l’échange.

Le communisme

Je classerai ici sous la rubrique du communisme tout rapport humain fondé sur le principe « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

Mon usage du terme, je le reconnais, est un peu provocateur. Émotionnellement, le mot « communisme » peut susciter des réactions fortes – dont le ressort principal est évident : nous l’identifions aux régimes « communistes ». C’est paradoxal, puisque les partis communistes qui ont gouverné l’Union soviétique et ses pays satellites et gouvernent encore la Chine et Cuba n’ont jamais qualifié leurs systèmes de « communistes ». Ils les disaient et les disent « socialistes ». Le « communisme » a toujours été un lointain idéal, utopique, un peu vague, censé s’accompagner, en général, d’un dépérissement de l’État qui surviendrait à un moment indéterminé, loin dans le futur.

Notre façon de penser le communisme a été dominée par un mythe. Il était une fois une époque où les humains détenaient tout en commun – au jardin d’Éden, pendant l’Âge d’or de Saturne, dans les bandes de chasseurs-cueilleurs paléolithiques. Puis est venue la Chute, et nous subissons aujourd’hui la malédiction des clivages du pouvoir et de la propriété privée. Le rêve était qu’un jour, grâce au progrès technologique et à la prospérité générale, ou à la révolution sociale, ou à la juste direction du Parti, nous finirions par être en mesure de rétablir l’ordre initial, de restaurer la

propriété commune et la gestion commune des ressources collectives. Dans les deux derniers siècles, communistes et anticommunistes se sont affrontés au sujet de la plausibilité de cette vision et de sa désirabilité : serait-elle une bénédiction ou un cauchemar ? Mais, sur le cadre fondamental de leur débat, ils étaient tous d'accord : le communisme était une question de propriété collective, un « communisme primitif » avait effectivement existé dans un lointain passé et il pouvait revenir un jour.

Appelons cela le « communisme mythique », ou même le « communisme épique » – une histoire que nous aimons nous raconter. Depuis l'époque de la Révolution française, elle a inspiré des millions de personnes ; mais elle a aussi infligé d'énormes dommages à l'humanité. Il est grand temps, je crois, d'écarter l'ensemble de ce raisonnement. En réalité, le « communisme » n'est pas une utopie magique, et n'a rien à voir avec la propriété des moyens de production. C'est quelque chose qui existe aujourd'hui – qui existe à divers degrés dans toute société humaine, même s'il n'y a jamais eu de société où *tout* était organisé de cette façon-là et qu'on imagine mal qu'il puisse y en avoir une. Tout le monde agit en communiste une bonne partie de son temps. Personne n'agit en communiste tout le temps. Une « société communiste » – au sens de société organisée exclusivement autour de ce seul principe – ne pourra jamais exister. Mais tous les systèmes sociaux, même des systèmes économiques comme le capitalisme, ont toujours été bâtis sur le roc du communisme réel.

Quand on part, comme je le propose, du principe « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », on peut regarder au-delà de la question de la propriété individuelle ou privée (qui, de toute manière, n'est souvent qu'une apparence juridique formelle) et passer à d'autres questions bien plus immédiates et pratiques : qui a accès à quoi, et à quelles conditions[9] ? Partout où le principe opérationnel est celui-là, même si l'interaction ne concerne que deux personnes, nous pouvons dire que nous sommes en présence d'une forme de communisme.

En cas de coopération à un projet commun, pratiquement tout le monde respecte ce principe[10]. Si une canalisation s'est rompue et que celui qui la répare dise : « Passe-moi la clé anglaise », son collègue ne répondra pas, en général : « Et qu'est-ce que j'aurai en échange ? » – même s'ils travaillent pour ExxonMobil, Burger King ou Goldman Sachs. La raison est simple :

l'efficacité (ce qui ne manque pas de sel, puisque la pensée reçue prétend que « le communisme, ça ne marche pas »). C'est pourtant une évidence : si l'on veut vraiment que quelque chose se fasse, la méthode la plus efficace consiste à répartir les tâches selon les capacités et à donner à chacun tout ce dont il a besoin pour les accomplir[11]. On peut trouver cela scandaleux, mais, en interne, la majeure partie des entreprises capitalistes opèrent sur le mode communiste. Certes, elles ne le font pas très démocratiquement. La plupart du temps, elles s'organisent autour de chaînes de commandement verticales, de type militaire. Mais ici il y a souvent une tension intéressante, car les chaînes de commandement verticales ne sont pas particulièrement efficaces. Elles ont tendance à promouvoir la stupidité en haut, l'inertie et la rancœur en bas. Plus il est nécessaire d'improviser, plus la coopération se démocratise. Les inventeurs le savent depuis toujours, les capitalistes des start-up parviennent souvent à le comprendre, et les ingénieurs en informatique l'ont récemment redécouvert – non seulement avec les logiciels libres, dont tout le monde parle, mais même dans l'organisation de leurs entreprises. Apple Computers en est un exemple célèbre. Cette compagnie a été fondée par des ingénieurs en informatique (pour la plupart républicains) qui ont rompu avec IBM dans la Silicon Valley des années 1980 : ils ont constitué de petits cercles démocratiques de vingt à quarante personnes qui travaillaient avec leurs ordinateurs personnels et s'accueillaient les uns les autres dans leurs garages respectifs.

C'est probablement aussi pour cela qu'au lendemain immédiat des grands désastres – inondations, pannes d'électricité géantes ou effondrements de l'économie – les gens se comportent souvent de la même façon : ils reviennent à un communisme basique. Pour un instant, si bref soit-il, les hiérarchies, les marchés, etc., deviennent un luxe que nul ne peut s'offrir. Tous ceux qui ont vécu un tel moment peuvent parler de ses spécificités : les étrangers deviennent soudain frères et sœurs, et la société humaine semble renaître. C'est important, car cela montre que nous ne parlons pas seulement de coopération. En fait, *le communisme est le fondement de toute sociabilité humaine.* C'est ce qui rend la société possible. On postule toujours que quiconque n'est pas un ennemi avéré agira conformément au principe « de chacun selon ses capacités », au moins dans une certaine

mesure : par exemple, quand on doit trouver comment arriver quelque part et que l'autre connaît le chemin.

Nous en sommes tellement persuadés, d'ailleurs, que les exceptions sont révélatrices. L'anthropologue E.E. Evans-Pritchard, qui, dans les années 1920, effectuait des recherches chez des pasteurs nilotiques du Sud-Soudan, les Nuer, a été atterré quand il a compris que quelqu'un lui avait délibérément donné de fausses indications :

> Je demandai une fois mon chemin ; on fit exprès de me tromper. Rentré au camp, je me plaignis d'avoir été mis sur la fausse route. Un homme me dit : « Tu es un étranger, pourquoi t'enseigner le bon chemin ? Même à un Nuer qui ne serait pas de chez nous, nous dirions : *c'est toujours tout droit par cette piste-là* – mais sans lui dire que la piste va bifurquer. Pourquoi le lui dire ? Mais à présent te voilà membre de notre camp, tu es bon pour nos enfants, c'est pourquoi nous t'indiquerons le bon chemin désormais »[12].

Les Nuer sont constamment engagés dans des vendettas ; tout étranger risque d'être en réalité un ennemi venu en éclaireur repérer un endroit propice à une embuscade, et il serait bien imprudent de lui donner des informations utiles. De plus, Evans-Pritchard avait manifestement ce profil, puisqu'il était un agent du gouvernement britannique – ce même gouvernement qui avait récemment envoyé la Royal Air Force mitrailler en rase-mottes et bombarder les habitants de ce village avant de les réinstaller de force en ces lieux. Dans ces conditions, le traitement réservé par les habitants à l'anthropologue paraît tout à fait généreux. Mais l'important est qu'il faut un facteur de cette envergure – une menace immédiate contre la vie, des bombardements terroristes contre une population civile – pour que les gens envisagent de ne pas indiquer correctement son chemin à un étranger[13].

Il ne s'agit pas seulement de chemin. La conversation est un champ particulièrement ouvert au communisme. Les mensonges, insultes, rebuffades et autres agressions verbales sont importants – mais ils doivent l'essentiel de leur pouvoir à ce postulat largement partagé : en général, cela ne se fait pas. L'insulte ne blesse que si l'on suppose les autres, normalement, respectueux de ses sentiments, et il est impossible de mentir à qui ne postule pas qu'on lui dit généralement la vérité. Quand nous

souhaitons réellement briser une relation d'amitié avec quelqu'un, nous cessons totalement de lui adresser la parole.

Il en va de même des petits actes de courtoisie : demander du feu, voire une cigarette. Il paraît plus légitime de demander à un étranger une cigarette que son prix en argent liquide, ou même une denrée alimentaire ; de fait, si l'on a été identifié comme un membre de la communauté des fumeurs, il est assez difficile de refuser la demande d'un confrère. Dans ces cas-là – une allumette, une information, retenir l'ascenseur –, le « de chacun » est si infime, pourrait-on dire, que la plupart d'entre nous s'exécutent sans même y penser. Inversement, il en va de même si le besoin d'un autre – même d'un étranger – est particulièrement spectaculaire ou extrême : s'il est en train de se noyer, par exemple. Quand un enfant tombe sur les rails du métro, nous postulons que tout individu capable de l'aider le fera.

J'appellerai cela le « communisme fondamental » : si le besoin est jugé assez important ou le coût assez raisonnable, chacun suppose que, entre des gens qui ne se considèrent pas comme des ennemis, le principe « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » va jouer. Certes, les normes en vigueur sont très différentes selon les communautés. Dans une collectivité urbaine étendue et impersonnelle, on se limitera peut-être à demander du feu ou son chemin. C'est peu de chose, dira-t-on – mais cela rend possibles des relations sociales plus larges. Dans des communautés plus réduites et moins impersonnelles, notamment celles qui ne sont pas divisées en classes sociales, la même logique ira probablement beaucoup plus loin : il y est souvent impossible de fait, par exemple, de refuser une demande non seulement de tabac, mais de nourriture – même si elle vient d'un étranger, parfois ; et à coup sûr si le demandeur est considéré comme appartenant à la communauté. Une page exactement après avoir évoqué ses difficultés à se faire indiquer le bon chemin, Evans-Pritchard note qu'il est pratiquement impossible à ces mêmes Nuer de rejeter une demande de n'importe quel article de consommation courante lorsqu'elle vient de quelqu'un qu'ils ont accepté comme membre de leur camp ; quand on sait qu'un homme ou une femme a des excédents de céréales, de tabac, d'outils ou d'intrants agricoles, il ou elle peut s'attendre à voir ses stocks disparaître presque immédiatement[14]. Mais cette attitude fondamentale de partage sans retenue et de générosité ne s'étend jamais à tout. En fait, ce qui se partage

librement est souvent, pour cette raison même, jugé trivial et sans importance. Chez les Nuer, la vraie richesse prend la forme des têtes de bétail. Nul ne partage librement son bétail. On apprend aux jeunes Nuer qu'ils doivent le défendre au prix de leur vie. C'est pourquoi le bétail ne s'achète pas et ne se vend pas.

L'obligation de partager les denrées alimentaires et tout produit que l'on juge de première nécessité devient souvent le fondement de la morale quotidienne dans une société dont les membres se perçoivent comme des égaux. Une autre anthropologue, Audrey Richards, a écrit un jour que les mères Bemba, « si laxistes sur tout le reste », réprimandent durement leur enfant lorsqu'elles lui donnent une orange ou une autre denrée de choix et qu'il ne propose pas immédiatement de la partager avec ses amis[15]. Mais le partage est aussi dans ces sociétés – dans toute société, si l'on y pense – une composante majeure des plaisirs de la vie. Le besoin de partager est donc particulièrement vif dans les meilleures époques comme dans les pires – pendant les famines, certes, mais aussi en temps d'extrême abondance. Les tout premiers rapports des missionnaires sur les indigènes d'Amérique du Nord comprennent presque invariablement des remarques stupéfaites sur leur générosité en période de famine, même envers de parfaits étrangers[16]. Mais ils précisent aussi :

> Au retour de leur pêche, de leur chasse et de leur traite, ils s'entredonnent beaucoup ; s'ils y ont pris quelque chose d'exquis, ou même s'ils l'ont acheté, ou si on le leur a donné, ils en font festin à tout le village. L'hospitalité envers toutes sortes d'étrangers est remarquable[17].

Plus le festin est élaboré, plus il est probable que certains mets seront librement partagés (par exemple, les aliments courants et les boissons) et d'autres répartis de façon très rigoureuse (disons, la viande de première qualité, issue de la chasse ou du sacrifice, qui est souvent distribuée conformément à des protocoles très raffinés ou à un échange de dons très complexe). Donner et recevoir prend volontiers une forme clairement ludique, dans la continuité des vrais jeux, concours, défilés et représentations si caractéristiques des fêtes populaires. Comme au niveau de la société en général, on peut voir dans la convivialité partagée une sorte de base communiste sur laquelle s'édifie tout le reste. Il est utile en outre de

souligner que le partage n'est pas seulement une question de morale : c'est aussi un plaisir. Les plaisirs solitaires existeront toujours, mais, pour la plupart des humains, les activités les plus plaisantes consistent presque invariablement à partager quelque chose – de la musique, un repas, de l'alcool, de la drogue, des ragots, du théâtre, un lit. À la racine même de ce que nous tenons pour agréable, il y a un certain communisme des sens.

Voici le moyen le plus sûr de savoir qu'on est en présence de relations communistes : non seulement personne ne compte, mais l'idée même de compter paraîtrait blessante, ou extravagante. Dans la Confédération des Iroquois (Haudenosaunee), par exemple, chaque village, clan ou nation était divisé en deux moitiés[18]. C'est une structure courante : dans d'autres régions du monde aussi (l'Amazonie, la Mélanésie) il existe des systèmes où les membres d'un côté ne peuvent épouser qu'une personne de l'autre côté, ou manger que des aliments cultivés de l'autre côté. Ces règles visent explicitement à rendre chaque moitié dépendante de l'autre pour un besoin de base nécessaire à la vie. Dans les Six Nations des Iroquois, chaque moitié était chargée d'enterrer les morts de l'autre. Rien ne serait plus absurde qu'une plainte du type : « L'an dernier, nous avons enterré cinq morts chez vous, mais vous n'en avez enterré que deux chez nous. »

On pourrait voir dans le communisme fondamental la matière première de la sociabilité, la reconnaissance de notre interdépendance ultime, qui est, en dernière analyse, la substance de la paix sociale. Néanmoins, dans la plupart des circonstances, cette base minimale ne suffit pas. On se sent toujours plus solidaire des uns que des autres, et des rapports spécifiquement fondés sur les principes de solidarité et d'aide mutuelle sont institutionnalisés avec certains. À commencer par ceux que nous aimons, la mère étant le paradigme de l'amour désintéressé. Il y a aussi les proches parents, les épouses et époux, les amants, les amis intimes. Ce sont ceux avec qui nous partageons tout, ou du moins vers lesquels nous savons pouvoir nous tourner en cas de besoin – définition universelle de l'ami véritable. Ces amitiés peuvent être officialisées par un rituel, comme celui des « frères de sang », qui ne peuvent rien se refuser l'un à l'autre. Toute communauté est donc quadrillée de relations incarnant un « communisme individualiste », des relations de personne à personne qui fonctionnent, à divers degrés

d'intensité, sur la base du principe « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »[19].

Cette même logique peut être, et est, élargie à l'échelle d'un collectif : tous les groupes, pas seulement ceux où l'on coopère en vue d'un travail, mais pratiquement n'importe lesquels, se définissent en créant leur propre forme de communisme fondamental. Il y aura des biens et services communs ou accessibles à tous les membres du groupe, d'autres fournis par chacun d'eux à l'adhérent qui en fait la demande, et ni les uns ni les autres ne seront partagés ou fournis à l'extérieur du groupe : l'aide pour réparer les filets dans une association de pêcheurs, les fournitures de bureau dans un service administratif, certains types d'information entre traders spécialisés dans les transactions sur matières premières, etc. Il y a aussi certaines catégories de personnes auxquelles nous pouvons toujours faire appel dans certaines situations – pour rentrer la moisson, pour déménager[20]. À partir de là, on peut, sous différentes formes, partager, mettre en commun ces relations qui peuvent aider dans certaines tâches : déménager, moissonner, ou même, si l'on a des difficultés financières, prêter sans intérêt. Enfin, il y a les divers types de « communaux », la gestion collective de ressources communes.

La sociologie du communisme quotidien est un champ d'études potentiellement immense, mais c'est un champ que nous n'avons pu explorer dans la littérature scientifique parce que nous ne l'avons pas vu, à cause de nos œillères idéologiques. Au lieu d'essayer de préciser davantage ses contours, je me limiterai à trois remarques finales.

Premièrement, il ne s'agit pas vraiment ici de réciprocité – au mieux, il faudrait prendre « réciprocité » au sens le plus large[21]. Ce qui est égal des deux côtés, c'est la certitude que l'autre en *ferait* autant pour vous, pas nécessairement qu'il le *fera*. L'exemple iroquois fait clairement comprendre ce qui rend la chose possible : ces relations reposent sur une présomption d'éternité. La société existera toujours. Il y aura donc toujours un côté nord et un côté sud du village. C'est pourquoi il est inutile de tenir des comptes. De même, chacun est enclin à traiter sa mère et ses meilleurs amis comme s'ils allaient vivre toujours, même si l'on sait bien qu'il n'en est rien.

La deuxième remarque porte sur la célèbre « loi de l'hospitalité ». Il existe une tension particulière entre le stéréotype courant qui veut que, dans les

sociétés dites « primitives » (sans État ni marchés), quiconque n'appartient pas à la communauté est présumé ennemi, et les nombreux récits des premiers voyageurs européens, ébahis de l'extraordinaire générosité dont ont fait preuve à leur endroit les vrais « sauvages ». Certes, il y a une part de vérité des deux côtés : si un étranger est un ennemi potentiel dangereux, le moyen normal d'écarter ce danger est un geste de générosité spectaculaire, dont la magnificence même catapulte les deux parties dans ces liens mutuels de sociabilité qui fondent toutes les relations sociales pacifiques. Et, quand on traite avec des quantités complètement inconnues, il y a souvent un processus de test. Tant Christophe Colomb à Hispaniola que le capitaine Cook en Polynésie rapportent des histoires semblables : les habitants s'enfuient, attaquent ou offrent tout – après quoi, souvent, ils montent sur les bateaux et prennent ce qui leur plaît, ce qui leur vaut de violentes menaces des hommes d'équipage, qui font tout ce qu'ils peuvent pour fonder les relations entre peuples étrangers sur le principe de l'échange commercial « normal ».

On comprend que les transactions avec des étrangers potentiellement hostiles encouragent une logique du tout ou rien : cette tension apparaît encore dans l'étymologie des mots « hôte », « hostile », « otage » et d'ailleurs « hospitalité », tous dérivés de la même racine latine[22]. Je veux souligner ici que tous les gestes de ce genre ne sont que des manifestations outrancières de ce « communisme fondamental » qui me paraît être à la base de toute vie sociale humaine. C'est pour cela, par exemple, que la différence entre amis et ennemis s'exprime si souvent par le biais de l'alimentaire – et souvent par le biais des denrées les plus courantes, humbles, domestiques, comme dans ce principe familier, commun à l'Europe et au Moyen-Orient : ceux qui ont partagé le pain et le sel ne doivent jamais se faire de mal entre eux. De fait, les choses les plus destinées au partage deviennent souvent celles qu'*on ne peut pas* partager avec les ennemis. Chez les Nuer, si libéraux avec les aliments et les objets de la vie quotidienne, tout meurtre déclenche une vendetta. Souvent, tous les habitants des environs devront prendre parti d'un côté ou de l'autre, et se retrouveront dans des camps opposés. Or chacun a interdiction absolue de manger avec quelqu'un de l'autre camp, ou même de boire dans une coupe ou un bol qu'un de ses nouveaux ennemis a utilisé dans le passé –

faute de quoi les conséquences seraient terribles[23]. La gêne extraordinaire que cela crée est une incitation majeure aux efforts pour négocier une forme de règlement. Dans la même veine, on dit souvent que ceux qui ont partagé des aliments, ou un aliment archétypal, ont interdiction de se nuire en dépit de toutes les raisons qu'ils pourraient avoir de le faire. Principe parfois appliqué avec un formalisme presque comique, comme dans l'histoire arabe du voleur qui, pendant un cambriolage, met le doigt dans une jarre pour vérifier qu'elle est pleine de sucre et constate qu'elle contient du sel. Prenant alors conscience qu'il a mangé du sel à la table du propriétaire de la maison, il remet en place tout ce qu'il avait volé.

En fin de compte, lorsqu'on pense le communisme comme un principe moral et non comme un simple mode de propriété des biens, on s'aperçoit que ce type de morale joue presque toujours un certain rôle dans toute transaction – même commerciale. Si l'on a des rapports de sociabilité avec quelqu'un, il est difficile d'ignorer totalement sa situation. Les commerçants baissent souvent leurs prix pour les nécessiteux. C'est l'une des grandes raisons qui expliquent pourquoi les détaillants des quartiers pauvres n'appartiennent presque jamais au groupe ethnique de leurs clients. Si le commerçant avait grandi dans le quartier, il lui serait pratiquement impossible de gagner de l'argent, car il serait sous pression constante pour ne pas faire payer ses parents et camarades de classe indigents, ou du moins pour leur faire généreusement crédit. L'inverse est vrai aussi. Une anthropologue qui a vécu assez longtemps en milieu rural à Java m'a dit un jour qu'elle mesurait ses aptitudes linguistiques au degré de réussite de ses marchandages dans le bazar local. Elle était frustrée de ne jamais réussir à faire baisser le prix au niveau de ce que payaient, apparemment, les gens du lieu. « Tu sais, a fini par lui expliquer un ami javanais, c'est plus cher aussi pour les Javanais riches. »

Là encore, nous retrouvons le même principe : dans tous les cas où la sociabilité n'est pas complètement absente, si les besoins sont impérieux (une terrible pauvreté) ou les capacités spectaculaires (une richesse inimaginable), une dose variable de morale communisante entrera inévitablement en ligne de compte[24]. Une histoire turque sur Nasreddin Hodja, le mystique soufi médiéval, montre comment cela complique les concepts mêmes d'offre et de demande :

Un jour où Nasreddin avait été chargé de tenir la maison de thé locale, le roi et quelques courtisans qui chassaient non loin de là y firent halte pour prendre leur petit déjeuner.

– Avez-vous des œufs de caille ? demanda le roi.

– Je pourrai sûrement en trouver, répondit Nasreddin.

Le roi commanda une omelette d'une douzaine d'œufs de caille, et Nasreddin s'empressa d'aller les chercher. Quand le roi et son escorte eurent mangé, il leur demanda cent pièces d'or.

Le roi fut ébahi :

– Les œufs de caille sont-ils vraiment si rares dans la région ?

– Ce ne sont pas vraiment les œufs de caille qui sont rares par ici, répondit Nasreddin. Ce sont les visites de rois.

L'ÉCHANGE

Le communisme n'est donc fondé ni sur l'échange ni sur la réciprocité – sauf, je l'ai dit, au sens où il suppose des attentes et des responsabilités mutuelles. Même ici, il paraît préférable d'utiliser un autre mot (« mutualité » ?), pour qu'il soit bien clair que l'échange opère sur de tout autres principes ; que c'est une logique morale d'un type fondamentalement différent.

L'échange a pour seul ressort l'équivalence. C'est un aller-retour entre deux parties dont chacune donne autant qu'elle reçoit. C'est pourquoi on peut parler d'échange d'arguments (dans une querelle), de coups ou même de tirs[25]. Dans ces exemples, le mot ne signifie pas qu'il y a une équivalence exacte – même s'il existait un moyen de la mesurer –, mais une interaction continue qui tend à l'équivalence. En fait, la situation est quelque peu paradoxale : dans tous ces cas, chaque camp s'efforce de dépasser l'autre, mais, sauf mise en déroute totale d'une des parties, il est plus simple de mettre fin à l'affrontement quand les deux jugent qu'ils sont à peu près à égalité. Lorsque nous passons à l'échange de biens matériels, nous trouvons une tension du même genre. Souvent, il y a un élément de compétition ; du moins est-il toujours possible. En même temps, chacun sent bien que les deux parties tiennent des comptes et que, à la différence de ce qui se passe dans le communisme, qui participe toujours d'une certaine notion d'éternité, l'ensemble de la relation peut s'annuler et chaque partie peut y mettre fin à tout moment.

L'élément de compétition peut jouer sur des modes entièrement différents. Dans les cas de troc ou d'échange commercial, où les deux parties ne

s'intéressent qu'à la valeur des biens transférés, elles peuvent – elles doivent, soutiennent les économistes – s'efforcer d'obtenir l'avantage matériel maximal. En revanche, comme les anthropologues l'ont souligné depuis longtemps, lorsqu'il s'agit d'échanges de dons, autrement dit quand les objets qui passent de main en main intéressent essentiellement parce qu'ils reflètent et reconfigurent les relations entre les personnes engagées dans cette transaction, la compétition, dans la mesure où elle se manifeste, jouera probablement en sens inverse : elle prendra la forme d'un concours de générosité où il s'agira de montrer qui peut donner le plus.

J'examinerai ces points successivement.

L'échange commercial a pour caractéristique d'être « impersonnel » : se demander qui nous vend ou qui nous achète quelque chose, c'est se poser, en principe, des questions entièrement hors sujet. Nous comparons simplement la valeur de deux objets. Certes, comme tout principe, il est rare qu'en pratique celui-ci soit tout à fait vrai. Pour qu'une transaction ait lieu, il faut un minimum de confiance, et, sauf si l'on traite avec un distributeur automatique, cela exige en général quelques manifestations extérieures de sociabilité. Même dans la grande surface ou le supermarché les plus impersonnels, les employés sont censés au moins simuler la cordialité, la patience et autres qualités rassurantes. Dans un bazar du Moyen-Orient, il faudra peut-être passer par un processus complexe : on établit une amitié simulée, on partage du thé, des denrées ou du tabac, avant de s'engager dans un marchandage tout aussi élaboré – rituel intéressant, qui commence par instaurer une sociabilité par le biais du communisme fondamental et se poursuit par une pseudo-bataille, souvent prolongée, sur le prix. Dans tout cela, on postule que l'acheteur et le vendeur sont, en cet instant au moins, des amis (donc chacun est en droit de se sentir indigné et outré des exigences déraisonnables de l'autre). Mais ce n'est qu'un petit moment de théâtre. Dès que l'objet a changé de mains, les deux personnes ne s'attendent plus à entretenir le moindre rapport[26].

La plupart du temps, ce type de marchandage peut être un plaisir en soi. À Madagascar, le terme qui le désigne signifie littéralement « livrer la bataille de la vente » (*miady varotra*).

La première fois que je suis allé à Analakely, le grand marché aux tissus de la capitale de Madagascar, c'était avec une amie malgache qui souhaitait

acheter un pull-over. En tout, l'affaire a pris environ quatre heures. Voici la démarche : mon amie repère un pull-over acceptable accroché dans une boutique, demande le prix, puis engage contre le vendeur une guerre des nerfs prolongée qui passe, invariablement, par des bordées spectaculaires d'insultes indignées et des simulations de départ écœuré. Souvent, il apparaît que 90 % de la dispute a pour enjeu une minuscule différence finale de quelques ariary – quelques centimes –, apparemment tenus des deux côtés pour une grave question de principe, puisque le refus du commerçant de les concéder peut anéantir toute la transaction.

Pour ma seconde visite à Analakely, me voici accompagné d'une autre amie, une jeune femme aussi. Sa sœur lui a donné une liste de mesures de tissu à acheter. Dans chaque boutique, sa façon de procéder est la même : elle entre et demande le prix. L'homme lui en dit un.

– Bien, dit-elle. Et quel est votre vrai prix, le dernier ?

Il le lui dit, et elle lui donne l'argent.

– Holà ! lui dis-je, tu *peux* faire ça ?

– Bien sûr. Pourquoi pas ?

Je lui raconte ce qui s'est passé lors de ma visite précédente.

– Ah oui, répond-elle, certaines personnes adorent ce genre de chose.

L'échange nous permet d'annuler nos dettes. Il nous offre un moyen de remettre la balance en équilibre – donc, de mettre fin à la relation. Avec les commerçants, en général, la relation n'est qu'un faux-semblant. Avec les voisins, on préfère peut-être, pour cette raison même, *ne pas* payer ses dettes. Laura Bohannan [1] décrit ainsi son arrivée dans une communauté Tiv du Nigeria rural. Des voisines se présentent immédiatement avec de petits cadeaux : « deux épis, une courgette, un poulet, cinq tomates, une poignée de cacahuètes[27] ». N'ayant aucune idée de ce qu'on attend d'elle, elle les remercie et note sur un carnet leur nom et ce qu'elles ont apporté. Finalement, deux femmes l'« adoptent » et lui expliquent que tous les présents de ce genre doivent être rendus. Il serait tout à fait inconvenant d'accepter trois œufs d'une voisine et de ne jamais rien lui rapporter. On n'est pas tenu de rendre des œufs, mais on doit apporter quelque chose de valeur à peu près comparable. On peut même donner de l'argent – il n'y a rien là de malséant –, pourvu qu'on le fasse au bout d'un certain temps, et surtout qu'on n'apporte pas le prix exact des œufs. Ce doit être un petit peu

plus ou un petit peu moins. Ne rien apporter du tout serait se poser en exploiteuse ou en parasite. Apporter l'équivalent exact serait suggérer qu'on ne veut plus avoir le moindre rapport avec la voisine. Les femmes Tiv peuvent passer une grande partie de la journée à parcourir des kilomètres jusqu'à des demeures lointaines pour rendre une poignée de gombos ou une minuscule somme d'argent, « en une ronde ininterrompue de cadeaux dans laquelle personne ne rend jamais l'objet même qu'on lui a donné ». Et, ce faisant, elles créent continuellement leur société. Il y a certainement des traces de communisme ici – des voisines en bons termes peuvent aussi se faire confiance dans les situations d'urgence –, mais, à la différence des relations communistes qui sont supposées permanentes, ces rapports de voisinage doivent être constamment créés et maintenus, car tout lien peut être brisé à tout moment.

Ce type d'échange de dons sur le mode du donnant-donnant, ou du quasi-donnant-donnant, peut faire l'objet d'infinies variations. La plus familière est l'échange de présents : je lui paie une bière, il me paie la suivante. L'équivalence parfaite implique l'égalité. Mais prenons un exemple un peu plus compliqué : j'invite un ami à dîner dans un grand restaurant ; après un intervalle raisonnable, il en fait autant. Comme les anthropologues le soulignent depuis longtemps, l'existence même de ces coutumes – en particulier le sentiment que l'on a vraiment le *devoir* de rendre la pareille – ne peut s'expliquer par la théorie économique admise, qui postule que toute interaction humaine est en dernière analyse une transaction d'affaires[28], et que nous sommes tous des individus intéressés cherchant à obtenir le plus possible pour nous au moindre coût ou avec le moindre effort. Mais ce sentiment est tout à fait réel, et il peut être une vraie source de stress pour ceux qui tentent de sauver les apparences avec des moyens limités. Bref : pourquoi, si j'invite un économiste libéral à un dîner coûteux, ce théoricien va-t-il se sentir un peu diminué – inconfortablement redevable à mon égard – tant qu'il n'aura pas pu rendre la politesse ? Pourquoi, s'il se sent en compétition avec moi, sera-t-il enclin à m'emmener dans un endroit encore plus cher ?

Souvenons-nous des festins et des fêtes déjà évoqués. Ici aussi, il y a une base de convivialité et de compétition ludique (et parfois pas seulement ludique). D'un côté, chacun prend ainsi plus de plaisir – après tout, qui

souhaite vraiment déguster un superbe repas dans un restaurant français tout seul ? De l'autre, l'affaire peut aisément tourner à la surenchère – donc à l'obsession, à l'humiliation, à la rage… ou pire encore, nous le verrons bientôt. Dans certaines sociétés, ces jeux sont ritualisés, mais ils ne se développent réellement, soulignons-le, qu'entre des personnes ou des collectifs qui estiment être de statut plus ou moins équivalent[29]. Pour en revenir à notre économiste imaginaire, rien n'indique qu'il se sentira diminué dans tous les cas où il reçoit un cadeau ou une invitation à dîner. Il aura probablement des sentiments de ce type si le bienfaiteur est quelqu'un qu'il juge à peu près de même statut ou dignité que lui : un collègue, par exemple. Si Bill Gates ou George Soros l'avaient invité à dîner, il aurait probablement conclu qu'il avait effectivement reçu quelque chose en échange de rien et il s'en serait tenu là. Si un jeune collègue obséquieux ou un étudiant ambitieux avait fait de même, il se serait dit, vraisemblablement, qu'il faisait à l'intéressé une faveur en acceptant l'invitation – s'il l'avait acceptée, ce qui est peu probable.

Cette situation semble exister aussi partout où nous trouvons une société divisée en fines gradations de statut et de dignité. Pierre Bourdieu a décrit la « dialectique du défi et de la riposte » qui gouverne tous les jeux d'honneur entre hommes kabyles en Algérie : chez ces Berbères, l'échange d'insultes, d'attaques (dans les vendettas ou les batailles), de vols ou de menaces suivait exactement la même logique que l'échange de dons[30]. Le cadeau constitue à la fois un honneur et une provocation. Y répondre est un art infini. Le choix du moment est de la plus haute importance, ainsi que l'aptitude à faire un contre-don juste assez différent, mais aussi légèrement plus généreux. Surtout, il faut respecter un principe moral tacite : s'en prendre toujours à quelqu'un de son propre niveau. Défier un homme manifestement plus âgé, plus riche et plus honorable, c'est prendre le risque d'être ignoré, donc humilié ; écraser un homme pauvre mais respectable par un cadeau qu'il ne pourra jamais rendre n'est que cruauté, et nuira tout autant à la réputation du donateur. Il existe aussi sur ce point une histoire indonésienne : un riche sacrifie un bœuf magnifique pour couvrir de honte un rival désargenté ; le pauvre l'humilie durement et gagne la partie en sacrifiant calmement un poulet[31].

Ce type de jeu peut devenir particulièrement raffiné quand le statut est un

enjeu dont chacun a quelque chance de s'emparer. Quand l'écart est *trop* marqué, cela pose d'autres problèmes. Faire des cadeaux aux rois est souvent une entreprise particulièrement délicate et complexe. C'est qu'on ne peut pas vraiment offrir un présent digne d'un roi (sauf peut-être si l'on est soi-même un roi) : les monarques, par définition, ont déjà tout. D'un côté, on est censé faire un effort raisonnable :

> Un jour, Nasreddin fut convoqué pour une visite au roi. Un voisin le vit marcher à grands pas sur la route avec un sac de navets.
> – C'est pour quoi faire ?
> – J'ai été convoqué pour voir le roi, je me suis dit qu'il valait mieux y aller avec un cadeau.
> – Tu lui apportes des navets ? Mais les navets, c'est ce que mangent les paysans ! Lui, c'est un roi ! Tu devrais lui apporter un cadeau plus approprié, comme des raisins.
> Nasreddin trouva le conseil judicieux et se présenta au roi avec une grappe de raisins. Cela ne fit pas rire le roi.
> – Tu m'offres des raisins ? Mais je suis un roi ! C'est ridicule. Emmenez cet imbécile et apprenez-lui les bonnes manières ! Jetez sur lui chaque raisin de cette grappe et chassez-le du palais !
> Les gardes de l'empereur traînèrent Nasreddin dans une pièce voisine et se mirent à le bombarder de grains de raisin. Tandis qu'ils le faisaient, il s'agenouilla et se mit à hurler :
> – Merci, merci mon Dieu pour votre infinie miséricorde !
> – Pourquoi remercies-tu Dieu ? demandèrent les gardes. Tu es en train d'être totalement humilié.
> – Parce que je me suis dit : « Dieu merci, je n'ai pas apporté les navets. »

D'un autre côté, si l'on donne à un roi quelque chose qu'il n'a pas, on peut s'attirer des ennuis bien plus graves. Une histoire qui se racontait au début de l'Empire romain mettait en scène un inventeur qui, en grande cérémonie, avait offert à l'empereur Tibère une fiole de verre. L'empereur fut intrigué : qu'y avait-il là de si impressionnant ? L'homme jeta la fiole par terre. Au lieu de se briser en mille morceaux, elle se cabossa. L'inventeur la ramassa et lui rendit aisément sa forme initiale.

– As-tu dit à quelqu'un comment tu as fabriqué cet objet ? demanda Tibère, ébahi.

L'inventeur lui assura que non. L'empereur ordonna aussitôt qu'on le tue : si la méthode de fabrication d'un verre incassable venait à se répandre, son trésor d'or et d'argent deviendrait vite sans valeur[32].

Le meilleur parti à prendre quand on traite avec les rois, c'est de faire un effort raisonnable pour jouer le jeu – mais un effort qui reste voué à l'échec. Le voyageur arabe du XIVe siècle Ibn Battuta évoque les mœurs du roi du

Sind, monarque terrifiant qui adorait faire acte de pouvoir arbitraire[33]. Les dignitaires étrangers qui lui rendaient visite avaient coutume de lui offrir des présents magnifiques ; quel que fût le cadeau, il répondait invariablement en offrant au porteur un don d'une valeur plusieurs fois supérieure. Par conséquent, une importante activité d'affaires s'était développée : les banquiers locaux prêtaient de l'argent aux visiteurs pour financer des cadeaux particulièrement somptueux, puisqu'ils savaient pouvoir compter sur la volonté de surenchère du roi pour être confortablement remboursés. Le roi en avait sûrement entendu parler. Il laissait faire, puisque son seul but était de montrer que sa richesse excédait toute équivalence possible – d'ailleurs, en cas de besoin, il pourrait toujours exproprier les banquiers. Ceux-ci savaient que le jeu vraiment important n'était pas économique, il portait sur le statut, et celui du roi était absolu.

Dans l'échange, les objets échangés sont perçus comme équivalents. Donc, implicitement, les personnes aussi, au moins au moment où le don croise le contre-don ou à l'instant où l'argent change de mains – quand il n'y a plus aucune dette ni obligation et que les deux parties sont également libres de s'en aller ; ce qui signifie qu'elles sont autonomes. Égalité, autonomie : ces deux principes mettent les monarques mal à l'aise, et c'est pour cela que les rois détestent, en général, toute forme d'échange[34]. Mais, au sein de cette perspective globale où potentiellement tout s'annule dans une équivalence ultime, nous trouvons une infinité de variations, de jeux auxquels on peut jouer. On peut demander quelque chose à un autre, en sachant que, ce faisant, on lui donne le droit de demander en retour autre chose, d'une valeur équivalente. Dans certains contextes, un simple compliment sur un objet appartenant à quelqu'un d'autre risque d'être interprété comme une demande de ce type. Dans la Nouvelle-Zélande du XVIII^e^ siècle, les colons anglais ont vite appris qu'admirer tel pendentif de jade particulièrement beau autour du cou d'un guerrier Maori n'était pas une bonne idée. Celui-ci allait inévitablement insister pour le donner, ne se décourager devant aucun refus, puis, après un intervalle convenable, venir s'extasier devant le manteau ou le fusil du colon. Le seul moyen d'y échapper était de lui faire un cadeau rapidement, avant qu'il ait pu en demander un. Parfois, quelqu'un donne à seule fin de pouvoir demander. Si

l'on accepte son présent, on l'autorise implicitement à réclamer n'importe quel objet qu'il juge équivalent[35].

Tout cela peut devenir très proche du troc, de l'échange direct d'un objet contre un autre – qui existe, nous l'avons vu, même dans le cadre de ce que Marcel Mauss appelle les « économies du don », bien qu'il ait lieu essentiellement entre étrangers[36]. Au sein des communautés, il y a presque toujours une réticence, comme l'illustre admirablement l'exemple des Tiv, à laisser les choses « s'annuler » – c'est l'une des raisons pour lesquelles, s'il y a de l'argent qui circule, les gens refuseront souvent de l'utiliser avec les parents et amis (catégories qui, dans une société villageoise, incluent pratiquement tout le monde) ; ou encore, comme les villageois malgaches au chapitre 3, ils l'utiliseront sur un mode radicalement différent.

La hiérarchie

L'échange suppose donc l'égalité formelle – ou du moins sa possibilité. Voilà pourquoi il pose tant de problèmes aux rois.

En revanche, les relations explicitement hiérarchiques – c'est-à-dire celles qu'entretiennent au moins deux parties dont l'une est tenue pour supérieure à l'autre – ne reposent absolument pas sur la réciprocité. On a du mal à le voir parce qu'elles sont souvent justifiées par des formules « réciproques » (« les paysans fournissent l'alimentation, les seigneurs la protection »), mais leur principe opératoire est diamétralement opposé. En pratique, la hiérarchie fonctionne selon une logique du précédent.

Pour illustrer ce que j'entends par là, imaginons une sorte de continuum des relations sociales unilatérales, de la plus exploiteuse à la plus bienveillante. À une extrémité il y a le vol, ou le pillage, à l'autre la charité désintéressée[37]. C'est seulement à ces deux extrêmes qu'il est possible d'avoir des interactions matérielles entre des personnes qui n'ont par ailleurs entre elles aucune relation sociale sous aucune forme. Seul un cinglé ira cambrioler son voisin de palier. Lorsqu'une bande de soldats en maraude ou de cavaliers nomades fond sur un hameau paysan pour violer et piller, ses membres n'ont évidemment aucune intention d'entretenir des relations suivies avec les survivants. De même, les traditions religieuses soulignent souvent que la seule charité véritable est anonyme – autrement

dit, qu'elle ne vise pas à mettre celui qui la reçoit en position de débiteur. Un exemple extrême de ce raisonnement, constaté dans diverses parties du monde, est le don furtif, sorte de cambriolage inversé : on s'infiltre littéralement, de nuit, dans la maison du récipiendaire et on y dépose son cadeau, sans que nul puisse savoir avec certitude qui l'a laissé là. Le personnage du père Noël, ou de saint Nicolas (qui, rappelons-le, n'était pas seulement le saint patron des enfants, mais aussi celui des voleurs), paraît être la version mythologique du même principe : un cambrioleur bienveillant avec lequel aucune relation sociale n'est possible, donc à qui on ne peut rien devoir – dans son cas, surtout parce qu'il n'existe pas.

Mais observons ce qui se passe quand on se déplace sur le continuum, en allant un petit peu moins loin, dans un sens ou dans l'autre. On m'a dit (je ne crois pas que ce soit vrai) que, dans certaines régions du Belarus, des bandes dépouillent les voyageurs dans les trains et les autobus de façon si systématique qu'elles ont coutume de donner à chacune de leurs victimes un petit jeton garantissant que le porteur a déjà été dévalisé. Ce serait, de toute évidence, un premier pas vers la création d'un État. De fait, c'est l'évolution suggérée par une théorie populaire sur les origines de l'État, qui remonte au moins à l'historien nord-africain du XIV^e^ siècle Ibn Khaldoun : les razzieurs nomades finissent par systématiser leurs relations avec les villageois sédentaires ; le pillage devient tribut, le viol « droit de la première nuit », ou enlèvement des candidates envisageables pour le harem royal. La conquête – la force à l'état brut – se systématise, et n'est donc plus présentée comme une relation prédatrice, mais comme une relation morale : les seigneurs assurent la protection, les villageois la subsistance. Mais même si toutes les parties croient agir en vertu d'un code moral commun et estiment que le roi lui-même ne peut pas faire tout ce qu'il veut, qu'il est tenu de respecter certaines limites, que se passe-t-il si l'on permet aux paysans d'argumenter sur la juste part de leur récolte que les gens du roi sont en droit d'emporter ? Il est fort peu probable qu'ils fonderont leurs calculs sur la qualité ou l'envergure de la protection fournie, mais bien en termes de coutumes et de précédents : combien avons-nous payé l'an dernier ? Combien nos ancêtres devaient-ils payer ? Il en va de même de l'autre côté. À supposer que les dons charitables deviennent la base d'une relation sociale quelconque, elle ne sera pas fondée sur la réciprocité. Si vous donnez quelques pièces à un mendiant et qu'il vous reconnaît plus

tard, il est peu probable qu'il vous donnera de l'argent – mais peut-être vous jugera-t-il plus susceptible de lui en donner à nouveau. C'est incontestable si l'on fait un don à une organisation caritative. (J'ai donné un jour de l'argent à l'United Farm Workers [m] et je n'en ai toujours pas vu la fin.) On voit dans l'acte de générosité unilatéral un précédent pour les attentes futures[38]. Comme lorsqu'on donne un sucre d'orge à un enfant.

C'est ce que je veux dire quand j'affirme que la hiérarchie opère selon un principe diamétralement opposé à la réciprocité. Partout où les lignes de supériorité et d'infériorité sont clairement tracées et acceptées par toutes les parties comme cadre de leurs relations, et où les rapports sont assez suivis pour qu'il ne s'agisse plus d'une simple question de force arbitraire, on constate que les relations sont régulées par un tissu d'habitudes ou de coutumes. Parfois, on les suppose issues d'un acte fondateur de conquête. On peut aussi les percevoir comme des usages ancestraux qui ne nécessitent aucune explication. Mais ce système rend encore plus épineux le problème du cadeau au roi – ou à tout supérieur : il risque toujours d'être perçu comme un précédent, ajouté au tissu des coutumes et tenu ensuite pour obligatoire. Aux premiers temps de l'Empire perse, affirme Xénophon, les provinces avaient rivalisé d'ardeur pour offrir au Grand Roi leurs produits les plus rares et les plus précieux. Ces dons ont servi de base au système du tribut : on a fini par attendre de chaque province qu'elle fasse chaque année les mêmes « cadeaux »[39]. De même, le grand médiéviste Marc Bloch écrit :

> Les moines de Saint-Denis, dès le IXe siècle, ont-ils été priés, un jour où le vin manquait dans les celliers royaux, à Ver, d'y faire porter deux cents muids ? Cette prestation désormais leur sera réclamée, à titre obligatoire, tous les ans, et il faudra, pour l'abolir, un diplôme impérial. Il y avait une fois, nous dit-on, à Ardres, un ours, amené par le seigneur du lieu. Les habitants, qui se plaisaient à le voir combattre contre des chiens, s'offrirent à le nourrir. Puis la bête mourut. Mais le seigneur continua d'exiger les pains[40].

Autrement dit, tout cadeau à un supérieur féodal, notamment « trois ou quatre fois répété », risquait fort de faire figure de précédent et d'être intégré au tissu des coutumes. C'est pourquoi ceux qui faisaient des cadeaux à des supérieurs demandaient souvent à recevoir une « charte de non-préjudice », document juridique qui stipulait qu'on ne leur réclamerait pas le même geste à l'avenir. S'il est inhabituel que les choses soient

officialisées à ce point, toute relation sociale posée d'emblée comme inégalitaire va inévitablement opérer selon une logique analogue – ne serait-ce que pour cette raison : lorsqu'il est admis que les relations sont fondées sur la « coutume », le seul moyen de prouver que quelqu'un a le devoir ou l'obligation de faire quelque chose, c'est de montrer qu'il l'a déjà fait.

Souvent, ce type de fonctionnement peut se transformer en logique de caste. Certains clans sont chargés de tisser les vêtements de cérémonie, ou d'apporter le poisson aux festins royaux, ou de couper les cheveux du roi. On finit par les appeler les tisserands, les pêcheurs ou les barbiers[41]. C'est un point qu'on ne saurait trop souligner, parce qu'il éclaire une autre vérité régulièrement négligée : toujours et partout, la logique de l'identité est mêlée à celle de la hiérarchie. Ce n'est que lorsque certains sont placés au-dessus des autres, ou quand chacun est classé par rapport au roi, au grand-prêtre ou aux Pères fondateurs, que l'on commence à parler de personnes limitées par leur nature, leur essence même – de types fondamentalement différents d'êtres humains. Les idéologies des castes ou des races ne sont que des exemples extrêmes. Cette logique apparaît chaque fois qu'on voit un groupe s'élever au-dessus des autres, ou descendre au-dessous des autres, si bien que les normes ordinaires du juste traitement ne jouent plus.

En fait, un processus de ce genre se produit à petite échelle même dans nos relations sociales les plus intimes. Dès l'instant où nous reconnaissons quelqu'un comme d'un autre *type*, qu'il soit supérieur ou inférieur au nôtre, les règles ordinaires de la réciprocité sont modifiées ou désactivées. Si une amie se montre un jour d'une générosité inhabituelle, nous tiendrons probablement à lui rendre la pareille. Si elle agit constamment de cette façon, nous concluons que c'est une personne généreuse et nous sommes donc moins enclins à respecter la réciprocité[42].

Nous pouvons écrire ici une formule simple : une action répétée devient coutumière ; elle en vient donc à définir l'essence même de celui qui l'accomplit. Ou alors, la nature d'une personne peut être définie par la façon dont les autres ont agi vis-à-vis d'elle dans le passé. Être un aristocrate, c'est essentiellement faire valoir que, dans le passé, on a été *traité* par les autres en aristocrate, et que cela doit donc continuer (les aristocrates ne font rien de particulier, la plupart passent leur temps à

exister, tout simplement, dans une sorte d'état présumé supérieur). L'art d'être une personne de ce genre consiste en grande partie à se traiter soi-même d'une façon qui indique celle que l'on attend des autres à son égard – les rois se couvrent d'or pour suggérer aux autres de les en couvrir également. À l'autre bout de l'échelle sociale, c'est aussi de cette façon-là que les pires abus s'autojustifient. Comme l'a fait remarquer une de mes anciennes étudiantes, Sarah Stillman, aux États-Unis, si une fille de classe moyenne de treize ans est enlevée, violée et assassinée, l'événement est considéré comme un drame national atroce que toute personne dotée d'un téléviseur est censée suivre pendant des semaines ; si une fille de treize ans est exploitée comme enfant prostituée, violée systématiquement pendant des années et finalement assassinée, l'événement est jugé banal – exactement le genre de choses qui devait finir par arriver à une fille de ce type[43].

Quand des objets de richesse matérielle circulent entre supérieurs et inférieurs, qu'il s'agisse de dons ou de paiements, le principe crucial est apparemment le suivant : ce qui est donné par les uns et par les autres est jugé de qualité fondamentalement différente, et la valeur relative de ces biens est impossible à quantifier – par conséquent, mettre les comptes en équilibre est tout à fait inconcevable. Même si les auteurs médiévaux tenaient à imaginer la société comme une hiérarchie où les prêtres prient pour tous, les nobles combattent pour tous et les paysans cultivent pour tous, il n'est jamais venu à l'idée de personne de déterminer le nombre de prières ou la quantité de protection militaire qui équivalaient à une tonne de blé. Et personne, jamais, n'a envisagé de faire le calcul. Il n'est pas vrai non plus que les personnes « de bas niveau » donnent nécessairement des choses de bas niveau, et *vice versa*. Parfois, c'est exactement le contraire. Jusqu'à une date récente, pratiquement tous les grands philosophes, plasticiens, poètes ou musiciens étaient tenus de trouver un riche mécène à même de les entretenir. De célèbres œuvres poétiques ou philosophiques ont pour préface – ce qui est étrange pour l'œil moderne – un éloge dithyrambique et obséquieux de la sagacité et des vertus d'un comte ou d'un marquis oublié de longue date, qui versait à l'auteur une maigre pension. Le noble mécène fournissait simplement le gîte et le couvert, ou de l'argent, tandis que le client lui témoignait sa gratitude en peignant la *Joconde* ou en composant la

Toccata et fugue en ré mineur, mais cela ne compromettait en rien dans les esprits le postulat de la supériorité intrinsèque du noble.

Il existe une seule grande exception à ce principe, et c'est le phénomène de la redistribution hiérarchique. Mais ici, au lieu de donner dans les deux sens le même genre de chose, on donne *exactement* la même chose – par exemple, les fans de certaines pop-stars nigérianes jettent des pièces de monnaie sur la scène pendant les concerts, et ces pop-stars font de temps à autre un petit tour dans les quartiers de leurs fans en jetant par les fenêtres de leurs limousines des pièces de monnaie (les mêmes). Quand les choses en restent là, nous pouvons parler de « minimum absolu » de la hiérarchie. Dans de nombreuses régions de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, la vie sociale se concentre autour des *big men*, individus charismatiques qui passent le plus clair de leur temps à accumuler, par la contrainte, la flatterie et la manipulation, d'énormes richesses qu'ils donneront massivement à l'occasion d'un grand festin. On pourrait, sur le plan pratique, passer de leur cas à celui du chef amazonien ou amérindien d'Amérique du Nord. À la différence des *big men*, ces chefs jouent un rôle plus officiel ; mais ils n'ont en réalité aucun pouvoir d'obliger quiconque à faire ce qu'il ne veut pas faire (d'où la célèbre virtuosité des chefs indiens d'Amérique du Nord en matière d'art oratoire et de pouvoir de persuasion). Dans ces conditions, ils donnent en général bien plus qu'ils ne reçoivent. Les observateurs ont souvent signalé qu'en termes de possessions personnelles un chef de village était souvent l'homme le plus pauvre du village, tant on faisait pression sur lui pour qu'il soit une source constante de largesses.

C'est précisément ce critère qui permet d'évaluer le degré d'égalitarisme réel d'une société : les personnes en position d'autorité manifeste sont-elles de simples canaux de redistribution ou peuvent-elles utiliser leur position pour s'enrichir ? Le second terme de l'alternative paraît le plus probable dans les sociétés aristocratiques, où s'ajoute un autre facteur : la guerre et le butin. Après tout, quiconque obtient d'immenses richesses finit toujours par en donner au moins une partie – souvent de façon grandiose, spectaculaire, et à un grand nombre de gens. Plus cette richesse est issue du pillage ou de l'extorsion, plus sa distribution prendra des formes somptueuses et autoglorificatrices[44]. Et ce qui est vrai des aristocraties guerrières l'est encore plus des États antiques, où les monarques se posaient presque

invariablement en protecteurs des faibles, défenseurs de la veuve et de l'orphelin et champions des pauvres. La généalogie de l'État redistributeur moderne – avec sa tendance tristement célèbre à nourrir la politique identitaire – ne remonte pas à une forme de « communisme primitif », mais, en dernière analyse, à la violence et à la guerre.

Le passage d'une modalité à l'autre

Soulignons-le encore : nous ne parlons pas ici de types de société différents (l'idée même que nous ayons jamais été organisés en « sociétés » bien distinctes, nous l'avons vu, est douteuse), mais de principes moraux qui coexistent toujours et partout. Nous sommes tous des communistes avec nos amis intimes et des seigneurs féodaux avec les petits enfants. Il est très difficile d'imaginer une société où l'on ne serait pas les deux à la fois.

Une question évidente s'impose : si nous circulons tous sans cesse entre des systèmes de comptabilité morale entièrement différents, pourquoi personne ne l'a-t-il jamais remarqué ? Et pourquoi ressentons-nous continuellement le besoin de tout recadrer en termes de réciprocité ?

Ici, il nous faut revenir au fait que la réciprocité est notre moyen principal d'imaginer la justice. C'est notamment notre position de repli quand nous pensons dans l'abstrait, et en particulier lorsque nous tentons de créer une image idéalisée de la société. J'en ai déjà donné des exemples. Les communautés des Iroquois reposaient sur une éthique qui exigeait que chacun soit attentif aux besoins de plusieurs sortes de personnes : ses amis, ses parents, les membres de son clan matrilinéaire et même les étrangers amicaux en situation difficile. C'est quand ils devaient penser leur société dans l'abstrait que les Iroquois insistaient sur les deux côtés du village dont chacun devait enterrer les morts de l'autre. C'était une façon d'imaginer le communisme à travers la réciprocité. De même, le féodalisme était un système notoirement chaotique et compliqué, mais, chaque fois que les penseurs médiévaux généralisaient à son sujet, ils réduisaient tous ses rangs et ses ordres en une formule simple où chacun faisait sa part : « Certains prient, d'autres combattent, d'autres travaillent[45]. » Même la hiérarchie, en dernière analyse, était donc perçue comme un système de réciprocité, alors que le fonctionnement effectif des relations entre clercs, chevaliers et paysans sur le terrain n'avait rien à voir avec cette formule. Ce phénomène

est familier aux anthropologues. Lorsque des gens n'ont jamais eu l'occasion de penser globalement leur société ou leur culture, et probablement n'étaient même pas conscients de vivre au sein de quelque chose que d'autres considéraient comme une « société » ou comme une « culture », c'est seulement quand on leur demande d'expliquer comment tout fonctionne qu'ils tiennent des propos du genre : « c'est ainsi que nous remboursons nos mères de la peine de nous avoir élevés », ou se creusent les méninges à propos de diagrammes conceptuels où le clan A donne ses femmes en mariage au clan B qui donne les siennes au clan C qui donne les siennes au clan A, sans que cela corresponde jamais tout à fait à ce que font vraiment les personnes réelles[46]. Lorsqu'on essaie d'imaginer une société juste, comment ne pas évoquer des images d'équilibre et de symétrie, d'élégantes géométries où tout se compense ?

L'idée qu'il existe une chose nommée « le marché » n'est pas si différente. Souvent, les économistes le reconnaîtront, si on leur pose bien la question. Les marchés ne sont pas réels. Ce sont des modèles mathématiques, que l'on crée en imaginant un monde fermé où chacun a exactement les mêmes motivations et les mêmes informations et se livre au même type d'échange calculateur et intéressé. Les économistes savent bien que la réalité est toujours plus complexe ; mais ils savent aussi que, pour avoir un modèle mathématique, il faut toujours voir le monde un peu comme une bande dessinée. Il n'y a rien de mal à cela. Le problème surgit lorsque l'exercice permet ensuite à certains (souvent ces mêmes économistes) de déclarer que quiconque ignorera les diktats du marché sera invariablement puni ; ou que, puisque nous vivons dans un système de marché, tout (sauf les ingérences de l'État) est fondé sur les principes de la justice – notre système économique est un immense réseau de relations de réciprocité dans lequel les comptes finiront par s'équilibrer et toutes les dettes par être remboursées.

Ces principes s'entremêlent, et on a donc souvent du mal à dire lequel prédomine dans une situation donnée – c'est l'une des raisons pour lesquelles il est ridicule de prétendre que nous pourrons jamais réduire le comportement humain, économique ou autre, à une formule mathématique. Ce qui veut dire, néanmoins, que la présence potentielle d'une dose de réciprocité est détectable dans toutes les situations : un observateur

déterminé pourra toujours trouver un prétexte pour dire qu'elle est là. De plus, certains principes semblent avoir intrinsèquement tendance à glisser vers d'autres. Par exemple, de nombreuses relations extrêmement hiérarchiques peuvent opérer (du moins pour un temps) selon les principes communistes. Dans les rapports clientélistes, si l'on a un riche patron, on peut s'adresser à lui quand on est dans le besoin, et il est censé apporter son aide. Mais seulement jusqu'à un certain point. Nul ne s'attend à ce que l'aide du patron soit si massive qu'elle menace de faire disparaître l'inégalité structurelle[47].

De même, les relations communistes peuvent aisément glisser vers des rapports d'inégalité hiérarchiques – souvent sans que nul le remarque. Il n'est guère difficile de voir pourquoi. Les « capacités » et les « besoins » des gens sont parfois massivement disproportionnés. Les sociétés authentiquement égalitaristes en sont tout à fait conscientes, et elles développent souvent des garde-fous complexes pour conjurer le danger de voir certains – disons, les chasseurs particulièrement habiles dans une société de chasseurs – s'élever trop au-dessus des autres ; de même qu'elles se méfient de tout ce qui pourrait amener un membre de la société à se sentir authentiquement redevable vis-à-vis d'un autre. Celui qui attire l'attention sur ses exploits sera raillé par les autres. Souvent, le seul comportement poli lorsqu'on a accompli quelque chose d'important est l'autodérision. Dans son *Livre de l'Esquimau*, l'auteur danois Peter Freuchen montre comment, au Groenland, on pouvait dire à ses invités quel morceau exceptionnellement succulent on allait leur offrir en le traitant avec un mépris cinglant avant le repas.

> Le vieux éclata de rire. « Certains sont mal renseignés. Je suis si mauvais chasseur, et ma femme est une cuisinière si épouvantable, qui gâche tout ! Je n'ai pas grand-chose, mais je crois qu'il y a un morceau de viande dehors. Il devrait y être encore parce que les chiens l'ont refusé plusieurs fois. »
>
> C'était une telle recommandation sur le mode esquimau de l'éloge inversé que tout le monde eut l'eau à la bouche…

Le lecteur se souvient du chasseur de morses du chapitre précédent, qui s'était senti offensé quand l'auteur avait voulu le remercier de lui avoir donné de la viande – parce que les humains s'entraident et que, lorsque nous considérons quelque chose comme un cadeau, nous nous muons en

êtres infra-humains : « Ici, nous disons qu'avec les cadeaux on fait des esclaves et qu'avec les fouets on fait des chiens[48]. »

« Cadeau » *ne désigne pas* dans cette phrase quelque chose qu'on donne gratuitement ; il ne s'agit pas de l'aide mutuelle des êtres humains entre eux, sur laquelle nous pouvons généralement compter. Remercier quelqu'un, c'est suggérer qu'il aurait pu *ne pas* agir de cette façon, donc que le geste qu'il a choisi de faire crée une obligation, un sentiment de dette – et par conséquent d'infériorité. Les communautés ou collectifs égalitaristes aux États-Unis sont souvent confrontés à des dilemmes semblables, et ils ont élaboré leurs propres garde-fous contre l'infiltration des hiérarchies. Non que la tendance du communisme à glisser vers la hiérarchie soit inévitable – des sociétés comme celles des Inuit la tiennent en respect depuis des millénaires –, mais il faut toujours s'en protéger.

En revanche, il est notoirement difficile – souvent totalement impossible – de transformer des relations fondées sur le postulat du partage communiste en relations d'échange équilibré. Nous le constatons sans cesse avec nos amis : si quelqu'un paraît abuser de notre générosité, il est souvent bien plus facile de rompre totalement avec lui que d'exiger qu'il nous paie de retour d'une façon ou d'une autre. Une histoire maori donne un exemple extrême : un glouton notoire excédait les pêcheurs sur toute la côte proche de son domicile en leur demandant constamment les meilleurs morceaux de leurs prises ; rejeter une demande directe de denrée alimentaire étant impossible, ils les lui donnaient ; jusqu'au jour où ils se sont dit : « trop, c'est trop », et l'ont tué[49].

Nous avons vu que la création d'un terrain de sociabilité entre étrangers passe souvent par un processus complexe où l'on met à l'épreuve les limites de l'autre en se servant librement dans ses biens. Ce genre de chose peut se produire aussi quand on fait la paix, ou même quand on monte une affaire commune[50]. À Madagascar, on m'a dit que deux hommes qui envisagent de fonder ensemble une entreprise deviennent souvent frères de sang. La « fraternité de sang », *fatidra*, est une promesse illimitée d'aide mutuelle. Les deux parties jurent solennellement qu'elles ne refuseront jamais aucune demande de l'autre, quelle qu'elle soit. En réalité, les partenaires sont généralement très circonspects dans leurs vraies requêtes. Mais quand ils concluent ce genre d'accord, ajoutaient mes amis, ils aiment parfois le

tester. On peut demander à l'autre sa maison, la chemise qu'il porte ou (l'exemple favori de tout le monde) le droit de passer la nuit avec sa femme. Seule limite : chacun sait que tout ce qu'il demande, l'autre peut le demander aussi[51]. Nous parlons ici, répétons-le, de la façon d'établir la confiance au départ. Une fois l'authenticité de l'engagement mutuel confirmée, le terrain a été préparé et les deux hommes peuvent commencer à pratiquer le dépôt-vente [n], à avancer des fonds, à partager des profits et à se faire confiance à tous égards pour veiller désormais aux intérêts de l'autre. Mais les moments les plus remarquables et les plus spectaculaires sont ceux où les relations d'échange menacent de sombrer dans la hiérarchie – où les deux parties agissent en égales, échangent des dons, des coups, des marchandises ou ce qu'on voudra, et où l'une d'elles fait soudain quelque chose qui déséquilibre totalement la balance.

J'ai déjà dit que l'échange de dons a tendance à virer au jeu de surenchère, et que certaines sociétés officialisent cette potentialité dans de grands concours publics. C'est surtout le cas des sociétés dites « héroïques », où l'État est faible ou inexistant et où la vie sociale s'organise autour des nobles guerriers : chacun d'eux est entouré de ses loyaux partisans et lié aux autres nobles par des alliances et des rivalités toujours mouvantes. La plupart des poésies épiques – de l'*Iliade* au *Mahabharata* et à *Beowulf* – renvoient à ce type de monde, et les anthropologues ont découvert des structures semblables chez les Maori de Nouvelle-Zélande ainsi que chez les Kwakiutl, les Tlingit et les Haida du littoral du Nord-Ouest américain. Dans les sociétés héroïques, l'organisation des festins et des concours de générosité qui en résultent est souvent présentée comme une simple extension de la guerre : on « combat avec les possessions », on « combat avec les aliments ». Ceux qui prennent l'initiative de ces festins se plaisent à évoquer, dans des discours hauts en couleur, l'écrasement et la destruction de leurs ennemis par les glorieux exploits de la générosité qui les vise (les chefs Kwakiutl aimaient se qualifier de hautes montagnes d'où roulaient les dons comme des rochers géants), et la réduction de leurs rivaux vaincus au statut d'esclaves – comme dans la métaphore inuit.

Puisque ces sociétés se caractérisent également par un art consommé de la fanfaronnade, ces déclarations ne sont pas à prendre au pied de la lettre[52]. Les chefs et guerriers héroïques s'autoglorifient aussi systématiquement

que les membres des sociétés égalitaristes s'autodéprécient. Un perdant à un concours d'échange de dons n'était jamais vraiment réduit en esclavage, mais il pouvait avoir le sentiment de l'être, et les conséquences étaient parfois catastrophiques. Une source grecque antique décrit des fêtes celtes où des nobles rivaux alternaient entre joutes et concours de générosité, offrant à leurs ennemis de magnifiques trésors d'or et d'argent. À l'occasion, cela pouvait aboutir à une sorte d'échec et mat ; quelqu'un pouvait se trouver confronté à un présent si magnifique qu'il lui était totalement impossible de l'égaler. Dans ce cas, la seule réaction honorable était de se trancher la gorge, et de permettre ainsi la distribution de sa richesse à ses clients[53]. Six cents ans plus tard, nous trouvons dans une saga islandaise le cas d'un vieux Viking, Egill, qui a établi des relations d'amitié avec un homme jeune, Einarr, encore actif dans les raids. Ils aimaient s'asseoir ensemble pour composer de la poésie. Un jour, Einarr trouva un splendide bouclier (« Il était historié de récits anciens et, entre les motifs décoratifs, il y avait des paillettes d'or et des gemmes serties »). Nul n'avait jamais rien vu de tel. Il le prit pour rendre visite à Egill. Celui-ci n'était pas chez lui. Einarr l'attendit donc trois jours, comme le voulait la coutume. Après quoi il fixa le bouclier dans sa salle d'hydromel, pour lui en faire cadeau, et s'en alla.

> Egill arriva chez lui. En pénétrant à sa place, il vit le bouclier et demanda à qui appartenait ce trésor. On lui dit qu'Einarr Tinte-Plateaux était venu et qu'il lui avait donné ce bouclier. Alors, Egill dit : « Qu'il soit le plus misérable des hommes ! Croit-il que je vais passer mes veillées à composer sur son bouclier ? Qu'on prenne mon cheval, je vais chevaucher à sa poursuite et le tuer. » On lui dit qu'Einarr était parti de bonne heure le matin, « maintenant, il doit être arrivé à l'ouest dans les Dalir ». Ensuite Egill composa [un éloge][54].

*

Au sens strict, l'échange de dons compétitif n'asservit donc personne ; c'est une simple affaire d'honneur. Mais, pour certains, l'honneur est tout.

On voit bien la grande raison pour laquelle l'incapacité à rembourser une dette, notamment une dette d'honneur, était un tel drame : c'était ainsi que les nobles constituaient leur entourage. La loi de l'hospitalité dans le monde antique, par exemple, imposait que tout voyageur soit nourri, logé et traité en hôte honoré – mais seulement pendant un certain temps. Si un hôte ne

s'en allait pas, il finissait par devenir un simple subordonné. Le rôle de ces subalternes a été gravement négligé dans l'étude de l'histoire de l'humanité. Dans bien des périodes – de la Rome impériale à la Chine médiévale –, il est probable que les relations les plus importantes, au moins dans les villes, ont été celles du clientélisme. Toute personnalité riche et puissante était entourée de larbins, flatteurs, invités perpétuels à sa table et autres dépendants volontaires. Le théâtre et la poésie de l'époque regorgent de personnages de ce genre[55]. Dans la même veine, pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité, être respectable et de classe moyenne signifiait aller tous les matins de porte en porte présenter ses respects à d'importants patrons locaux. Aujourd'hui encore, le clientélisme informel est toujours vivace partout où des personnages relativement riches et puissants ressentent le besoin de se doter de réseaux de fidèles – pratique bien attestée dans de nombreuses régions du Bassin méditerranéen, du Moyen-Orient et d'Amérique latine. Les relations de ce type semblent faites d'un mélange brouillon des trois principes que j'ai distingués au fil de ce chapitre ; ceux qui les étudient s'obstinent, néanmoins, à tenter de les couler dans le langage de l'échange et de la dette.

Un dernier exemple. Dans un recueil intitulé *Gifts and Spoils* [o], publié en 1971, nous trouvons un bref article de l'anthropologue Lorraine Blaxter sur un département rural des Pyrénées françaises, essentiellement peuplé d'agriculteurs. Tout le monde y insiste beaucoup sur l'importance de l'aide mutuelle – l'expression locale est « rendre service ». Les habitants d'un village doivent prendre soin les uns des autres et intervenir quand leurs voisins ont des problèmes. C'est l'essence de la morale communautaire ; en fait, c'est le critère qui révèle l'existence d'une communauté. Jusque-là, aucun problème. Toutefois, relève l'auteur, lorsque quelqu'un accorde une faveur particulièrement importante, l'aide mutuelle peut se transformer en tout autre chose :

> Si un homme va voir le patron d'une usine et lui demande un emploi, et que le patron lui en trouve un, c'est un cas où quelqu'un « rend service ». L'homme qui a obtenu l'emploi ne pourra jamais payer de retour le patron, mais il peut lui manifester du respect, ou peut-être lui offrir des cadeaux symboliques, des produits de son jardin. Si un don demande un retour et qu'aucun retour tangible n'est possible, le paiement passera par le soutien ou l'estime[56].

C’est ainsi que l’aide mutuelle glisse vers l’inégalité. Et que les rapports de clientélisme apparaissent. Nous avons déjà observé le phénomène. J’ai choisi de citer ces lignes parce que la formulation de l’auteur est très bizarre. Elle est totalement contradictoire. Le patron fait à l’homme une faveur. L’homme ne peut pas payer le patron de retour pour cette faveur. Donc il le paie en se présentant occasionnellement chez lui avec un panier de tomates et en lui manifestant du respect. Alors, est-ce l’un ou l’autre ? Peut-il payer ou non ?

Le chasseur de morses de Peter Freuchen se dirait sans doute qu’il comprend parfaitement ce qui se passe ici. Apporter le panier de tomates revient simplement à dire « merci ». C’est une façon de reconnaître qu’on a une dette de gratitude, que les cadeaux ont bel et bien fait des esclaves comme les fouets font des chiens. Désormais, le patron et l’employé sont des personnes de type fondamentalement différent. Le problème est que, à tous les autres points de vue, ils ne sont pas des personnes de type fondamentalement différent. Ils sont l’un et l’autre, très probablement, des Français d’âge mûr, pères de famille, citoyens de la République, qui aiment la même musique, les mêmes sports, les mêmes plats. Ils *devraient* être égaux. Par conséquent, même les tomates, simple façon de reconnaître, en fait, l’existence d’une dette qui ne pourra jamais être remboursée, doivent être présentées comme une forme de remboursement – un versement d’intérêt sur un prêt dont tout le monde veut feindre de croire qu’il sera un jour remboursé, ce qui remettra les deux hommes sur le pied d’égalité qui convient[57].

(Il est révélateur que la faveur consiste à trouver au client un emploi dans une usine, car ce qui se passe ici n’est pas très différent de ce qui arrive à tous ceux qui sont embauchés en usine. Un contrat de travail salarié est, officiellement, un libre contrat entre égaux – mais c’est un accord entre égaux par lequel les deux signataires conviennent que, une fois que l’un d’eux aura passé sa carte dans la pointeuse, ils ne seront plus égaux[58]. La loi reconnaît qu’il y a là un petit problème. C’est pourquoi elle stipule qu’on ne peut pas vendre son égalité en permanence [on n’est pas libre de se vendre comme esclave]. Ces dispositions ne sont acceptables que si le pouvoir du patron n’est pas absolu, s’il est limité au temps de travail, et si

l'on a le droit à tout moment de rompre le contrat et de recouvrer ainsi l'égalité totale.)

Cet accord entre égaux pour ne plus être égaux (du moins pour un temps) me paraît avoir une importance cruciale. C'est l'essence même de ce que nous appelons une « dette ».

*

Donc, qu'est-ce qu'une dette ?

Une dette est quelque chose de très particulier, et elle naît de situations très particulières. Elle nécessite d'abord une relation entre deux personnes qui ne se considèrent pas comme des êtres de type fondamentalement différent, qui sont des égales au moins potentielles, qui sont des égales *réelles* sur les plans vraiment importants, et qui ne sont pas actuellement sur un pied d'égalité – mais pour lesquelles il y a moyen de rééquilibrer les choses.

Dans le cas des cadeaux, nous l'avons vu, il faut une certaine égalité de statut. C'est pourquoi notre professeur d'économie ne ressentait aucun sentiment d'obligation – aucune dette d'honneur – s'il était invité à dîner par une personne d'un rang très supérieur ou très inférieur au sien. Dans le cas des prêts d'argent, il suffit que les deux parties soient égales devant la loi. (Vous ne pouvez pas prêter d'argent à un enfant ni à un aliéné. Du moins, vous pouvez le faire, mais les tribunaux ne vous aideront pas à le récupérer.) Les dettes juridiques – et non morales – ont d'autres qualités qui leur sont propres. Par exemple, on peut les effacer, ce qui n'est pas toujours possible pour une dette morale.

Autant dire qu'une dette non remboursable par essence, ça n'existe pas. S'il n'y avait aucun moyen concevable de rétablir l'équilibre, nous ne parlerions pas de dette. Même pour le villageois français, il existe des scénarios imaginables : il pourrait sauver la vie de son patron, ou gagner à la loterie et racheter l'usine. Quand nous disons d'un criminel qu'il « paie sa dette à la société », nous soulignons qu'il a commis un acte si terrible qu'il est désormais privé de ce statut d'égalité devant la loi qui appartient par droit naturel à tout citoyen de son pays ; nous parlons néanmoins de « dette » parce qu'elle *peut* être payée. L'égalité *peut* être restaurée, fût-ce au prix de la mort par injection létale.

Tant que la dette n'est pas remboursée, c'est la logique de la hiérarchie qui s'applique. Il n'y a aucune réciprocité. Comme le savent tous ceux qui ont déjà été incarcérés, c'est la première chose que font comprendre les gardiens : rien de ce qui se passe en prison n'a le moindre rapport avec la justice. De même, débiteur et créancier se font face comme un paysan et un seigneur féodal. La loi du précédent s'impose. Si vous apportez à votre créancier des tomates de votre jardin, vous ne pensez pas une seconde qu'il va vous faire un cadeau en retour. Peut-être attend-il plutôt de vous que vous en apportiez encore. Mais il y a toujours, au fond, le postulat que la situation n'est pas très naturelle, parce qu'en réalité la dette doit être remboursée.

C'est ce qui rend si difficiles et si douloureuses les situations où la dette est de fait impossible à payer. Puisque le créancier et le débiteur sont en dernière analyse des égaux, si le débiteur ne peut pas faire le nécessaire pour se remettre sur un pied d'égalité, il est manifestement dans son tort ; c'est forcément de sa faute.

Ce lien ressort très clairement de l'étymologie des noms communs signifiant « dette » dans les langues européennes. Beaucoup sont synonymes de « faute », de « péché » ou de « culpabilité » ; tout comme un criminel a une dette à l'égard de la société, un débiteur est toujours une sorte de criminel[59]. Dans la Crète antique, à en croire Plutarque, la coutume voulait que ceux qui recevaient des prêts fassent semblant de s'emparer de l'argent dans la bourse du prêteur. Pourquoi ? se demandait-il. Probablement « afin qu'ils fussent, en cas de non-remboursement, passibles de l'accusation de violences et davantage punis[60] ». À bien des époques historiques, les débiteurs insolvables pouvaient être jetés en prison, ou même – comme dans la République romaine à ses débuts – exécutés.

Une dette n'est donc qu'un échange qui n'est pas allé jusqu'au bout.

Par conséquent, la dette est strictement une créature de la réciprocité et n'a pas grand-chose à voir avec les autres formes de morale (le communisme, avec ses besoins et ses capacités ; la hiérarchie, avec ses coutumes et ses qualités). Certes, si nous étions vraiment déterminés, nous pourrions soutenir (certains le font) que le communisme est une situation de dette mutuelle permanente, ou que la hiérarchie est construite sur des dettes impossibles à rembourser. Mais ne serait-ce pas simplement la bonne vieille

démarche : partir du postulat que toute interaction humaine doit être par définition une forme d'échange, puis se livrer à toutes les contorsions intellectuelles nécessaires pour le prouver ?

Le postulat est faux. Toutes les interactions humaines ne sont pas des formes d'échange. Seules certaines le sont. L'échange incite à une conception particulière des rapports humains. Parce qu'il implique l'égalité, mais aussi la séparation. C'est précisément quand l'argent change de mains, quand la dette disparaît, que l'égalité est restaurée *et* que les deux parties peuvent se quitter et n'avoir plus aucun rapport entre elles.

La dette, c'est ce qui se passe dans l'entre-deux : quand les deux parties ne peuvent pas encore se séparer, parce qu'elles ne sont pas encore égales. Mais elle opère dans l'ombre de l'égalité finale. Cependant, puisque atteindre cette égalité détruit la raison même d'avoir une relation, tout ce qui est intéressant se passe dans l'entre-deux[61]. Tout ce qui est humain, en fait, se passe dans l'entre-deux – même si cela signifie que tous les rapports humains de ce genre comportent, fût-ce à dose infime, un élément de criminalité, de culpabilité ou de honte.

Pour les femmes Tiv que j'ai évoquées en début de chapitre, ce n'était pas vraiment un problème. En faisant en sorte que chacune ait toujours une toute petite dette envers les autres, elles créaient de fait une société humaine, même si elle était très fragile – une délicate toile d'araignée faite d'obligations de rendre trois œufs ou un sac de gombos, de liens renouvelés et recréés, puisque chacun d'eux pouvait être supprimé à tout moment.

En matière de savoir-vivre, nos propres usages ne sont pas si différents. Pensons à notre habitude de dire constamment « s'il vous plaît » et « merci ». On y voit souvent une sorte de morale de base : nous réprimandons sans cesse les enfants qui oublient de le faire, et les gardiens moraux de notre société – les enseignants et les ecclésiastiques, par exemple – rappellent volontiers tout le monde à ce devoir. Nous supposons fréquemment cet usage universel, mais le chasseur inuit a bien montré qu'il ne l'est pas[62]. À l'instar de tant de nos normes de politesse quotidiennes, c'est une sorte de démocratisation d'une ancienne marque de déférence féodale : nous tenons à faire bénéficier tout un chacun, sans exception, du traitement que la coutume réservait autrefois au seigneur ou autre supérieur hiérarchique.

Peut-être n'en est-il pas ainsi dans tous les cas. Imaginons que nous soyons en quête d'un siège dans un bus bondé ; une passagère enlève son sac pour en libérer un ; nous sourions, hochons la tête ou faisons un autre petit geste de remerciement. Ou, peut-être, nous disons « Merci ». Il s'agit ici d'une simple admission de notre commune humanité : nous reconnaissons que la femme qui empêchait l'usage du siège n'est pas un simple obstacle physique, mais un être humain, et que nous ressentons une authentique gratitude envers une personne que nous ne reverrons probablement jamais. Ce n'est pas du tout le cas, en général, quand on dit à quelqu'un qui se trouve de l'autre côté de la table : « S'il vous plaît, pouvez-vous me passer le sel ? », ou quand le facteur nous remercie d'avoir signé un accusé de réception. Nous voyons simultanément dans ces expressions des formalités sans importance et la base morale de la société. On peut mesurer leur insignifiance manifeste au fait que pratiquement personne ne refuserait par principe de dire « s'il vous plaît » ou « merci » dans quelque situation que ce soit – même ceux qui pourraient juger presque impossible de dire « je suis désolé » ou « toutes mes excuses ».

« S'il vous plaît » signifie en fait « s'il vous plaît de le faire », et il en va de même dans la plupart des langues européennes (l'anglais *please*, forme abrégée de *if you please* ; l'espagnol *por favor*). Le sens littéral de l'expression est : « Vous n'avez aucune obligation de le faire. » « Passez-moi le sel. Mais je ne dis pas que vous y soyez obligé ! » Ce n'est pas vrai ; il y a une obligation sociale, et il serait pratiquement impossible de ne pas s'exécuter. Mais l'étiquette est en grande partie un échange de fictions polies (dans un langage moins poli, de mensonges). Quand je demande à quelqu'un de me passer le sel, je lui donne un ordre ; en ajoutant « s'il vous plaît », je dis que ce n'est pas un ordre. Mais en fait c'en est un.

En anglais, *thank you*, « merci », dérive de *think*, « penser ». À l'origine, l'expression signifiait : « Je me souviendrai de ce que vous avez fait pour moi » – ce qui, en général, n'est pas vrai non plus. Mais dans d'autres langues (le portugais *obrigado* est un bon exemple) le mot de remerciement usuel suit la forme de l'anglais *much obliged*, « je vous suis très obligé » – il signifie très précisément : « J'ai une dette à votre égard. » Le français « merci » va encore plus loin : on demande merci, miséricorde ; quand on le dit, on se place symboliquement *à la merci* de son bienfaiteur, en son

pouvoir – puisqu'un débiteur, après tout, est un criminel[63]. Répondre : « de rien » (en anglais *it's nothing* – ou *you're welcome*[64] ; en espagnol *de nada*) – ce qui a au moins l'avantage d'être souvent vrai au sens littéral – est une façon de rassurer celui à qui on a passé le sel : en faisant ce geste, on n'a pas inscrit un débit sur son livre de comptes moral imaginaire. De même, lorsqu'on répond : « Tout le plaisir est pour moi », on dit en fait : « Mais non, en réalité, c'est un crédit, pas un débit – c'est à moi que vous avez fait une faveur, parce qu'en me demandant de vous passer le sel vous m'avez donné l'occasion de faire quelque chose que j'ai trouvé agréable en soi ! »

Lorsqu'on décode le calcul tacite de la dette (« je vous en dois une », « mais non, vous ne me devez rien », « c'est plutôt moi qui vous en dois une », comme si l'on inscrivait puis effaçait autant d'entrées infinitésimales dans un livre de comptes infini), on comprend aisément pourquoi ce genre de chose est souvent perçu, non comme la quintessence de la morale, mais comme la quintessence de la morale *bourgeoise*, celle de la classe moyenne. Certes, aujourd'hui, la sensibilité de ces milieux domine la société, mais il existe encore des gens qui trouvent ces pratiques étranges. Souvent, aux yeux des plus haut placés dans la société, la déférence reste essentiellement due aux supérieurs hiérarchiques ; le spectacle de ces facteurs et pâtissiers qui feignent de se traiter entre eux en petits seigneurs féodaux leur paraît donc assez stupide. À l'autre extrême, ceux qui ont grandi dans ce qu'on appelle en Europe les « milieux populaires » – les petites villes, les quartiers pauvres, tous les endroits où l'on suppose encore que les gens qui ne sont pas des ennemis vont en général s'entraider – jugent souvent insultant de s'entendre constamment répéter, en fait, qu'il existe un petit risque qu'ils ne fassent pas correctement leur travail de serveur ou de chauffeur de taxi, ou ne servent pas bien le thé aux invités. Autrement dit, l'étiquette de la classe moyenne souligne que nous sommes tous égaux, mais elle le fait d'une façon très particulière. D'un côté, elle fait comme si personne ne donnait jamais d'ordre à personne (pensons à l'imposant vigile du centre commercial barrant la route au client qui s'est engagé dans une zone interdite et lui disant : « Que puis-je pour vous ? ») ; de l'autre, elle traite chaque geste inspiré par ce que j'ai appelé le « communisme fondamental » comme s'il s'agissait d'une forme d'échange. Il faut donc, à la manière des Tiv, recréer inlassablement la société de classe moyenne, jeu

d'ombres qui vacillent sans cesse, entrecroisement d'une infinité d'éphémères relations de dettes dont chacune s'annule presque instantanément.

Tout cela est une innovation relativement récente. L'habitude de dire constamment « s'il vous plaît » et « merci » a commencé à s'imposer pendant la révolution marchande des XVI^e^ et XVII^e^ siècles – chez ses principaux promoteurs : les classes moyennes. C'est la langue des agences, des boutiques, des bureaux, et, au fil des cinq cents dernières années, elle s'est répandue avec eux dans le monde entier. C'est aussi un simple symbole d'une philosophie beaucoup plus générale, d'un ensemble de postulats sur ce que sont les humains et sur ce qu'ils se doivent les uns aux autres, postulats aujourd'hui si solidement ancrés que nous ne pouvons plus les voir.

*

Il arrive que, à l'orée d'une nouvelle ère historique, un esprit doué de prescience parvienne à voir toutes les conséquences de ce qui commence à se passer – parfois avec une clarté dont les générations suivantes seront incapables. Je terminerai par un texte d'un auteur de cette trempe. À Paris, au cours des années 1540, François Rabelais – moine défroqué, médecin, juriste – compose un célèbre pseudo-panégyrique qu'il va insérer dans le *Tiers Livre* de sa grande œuvre sur Gargantua et Pantagruel. On le baptisera « Éloge de la dette ».

Rabelais met ce panégyrique dans la bouche d'un certain Panurge, lettré errant et d'une extrême érudition classique qui, pour l'argent, observe-t-il, « avoit soixante et troys manieres d'en trouver tousjours à son besoing, dont la plus honorable et la plus commune estoit par façon de larrecin furtivement faict[65] ». Le généreux géant Pantagruel l'adopte et lui assure même un revenu respectable, mais cela l'inquiète de voir Panurge dépenser sans cesse l'argent comme de l'eau et rester endetté jusqu'aux oreilles. Ne ferait-il pas mieux de rembourser ses créanciers ?

« Quand serez vous hors de debtes ? » lui demande Pantagruel. « Dieu me guarde d'en estre hors », répond Panurge avec horreur. C'est que la dette est le fondement même de sa philosophie :

Doibvez tousjours à quelqu'un. Par icelluy sera continuellement Dieu prié vous donner bonne longue et heureuse vie ; craignant sa debte perdre, tousjours bien de vous dira en toutes compaignies, tousjours nouveaulx crediteurs vous acquestera [p], affin que par eulx vous faciez versure [q], et de terre d'aultruy remplissez son fossé[66].

Surtout, il priera sans cesse pour que vous receviez de l'argent. C'est comme ces esclaves antiques destinés à être sacrifiés aux funérailles de leur maître : quand ils lui souhaitaient longue vie et bonne santé, ils le pensaient vraiment ! Plus encore : la dette peut faire de vous un dieu, capable de créer quelque chose (de l'argent, des créanciers voulant votre succès) à partir d'absolument rien.

Bien pis y a, je me donne à sainct Babolin le bon sainct, en cas que toute ma vie je n'aye estimé debtes estre comme une connexion et colligence [r] des cieulx et terre, un entretenement [s] unicque de l'humain lignaige ; je dis sans lequel bien tost tous humains periroient : estre par adventure celle grande ame de l'univers, laquelle scelon les Academicques [t], toutes choses vivifie.

Qu'ainsi soit, repræsentez vous en esprit serain l'idee et forme de quelque monde : prenez, si bon vous semble, le trentiesme de ceulx que imaginoit le philosophe Metrodorus [u], ou le soixante et dixhuyctieme de Petron [v], on quel ne soit debteur ne crediteur aulcun. Un monde sans debtes ! Là entre les astres ne sera cours regulier quiconque. Tous seront en desarroy. Juppiter ne s'estimant debiteur à Saturne, le depossedera de sa sphære, et avecques sa chaine homericque suspendera toutes les intelligences, dieux, cieulx, demons, genies, heroes, diables, terre, mer, tous elemens [w]. […] La lune restera sanglante et tenebreuse. A quel propous luy departiroit le soleil sa lumiere [x] ? Il n'y estoit en rien tenu. Le soleil ne luyra sus leur terre. Les astres ne y feront influence bonne. […] Entre les elemens ne sera symbolisation, alternation, ne transmutation aulcune [y]. Car l'un ne se reputera obligé à l'autre, il ne luy avoit rien presté. De terre ne sera faicte eau ; l'eau en aër ne sera transmuée ; de l'aër ne sera faict feu ; le feu n'eschauffera la terre. La terre rien ne produira que monstres, Titanes, Aloïdes [z], Geans ; il n'y pluyra pluye, n'y luyra lumiere, n'y ventera vent, n'y sera esté ne automne. Lucifer se desliera, et sortant du profond d'enfer avecques les Furies, les Poines [aa], et Diables cornuz, vouldra deniger [ab] des cieulx tous les dieux tant des majeurs comme des mineurs peuples.

De plus, si les êtres humains ne se devaient rien les uns aux autres, la vie ne vaudrait pas mieux « qu'une chienerie » – un combat de chiens chaotique.

Entre les humains l'un ne saulvera l'autre ; il aura beau crier à l'aide, au feu, à l'eau, au meurtre, personne ne ira à secours. Pourquoy ? Il n'avoit rien presté, on ne luy debvoit rien. Personne n'a interest en sa conflagration, en son naufrage, en sa ruine, en sa mort. Aussi bien ne prestoit il rien. Aussi bien n'eust il par après rien presté.

Brief de cestuy monde seront bannies Foy, Esperance, Charité.

Panurge, cet homme sans famille, solitaire, dont la seule vocation dans la vie est d'acquérir beaucoup d'argent et de le dépenser, est le digne prophète du monde qui commençait à peine à émerger. Son point de vue, bien sûr, est celui du débiteur *fortuné*, pas de l'homme précipité dans un cul-de-basse-fosse parce qu'il n'a pas payé. Ce qu'il décrit n'en est pas moins la conclusion logique, la *reductio ad absurdum* – que Rabelais expose, comme toujours, avec une allègre perversité – des postulats sur « le monde comme échange » tapis derrière toute notre aimable politesse bourgeoise (que Rabelais, soit dit en passant, détestait : le livre est fondamentalement un mélange d'érudition classique et de plaisanteries scabreuses).

Et ce qu'il dit est vrai. Si nous tenons à définir toute interaction humaine comme l'échange d'une chose contre une autre, les rapports humains suivis ne peuvent prendre qu'une seule forme : les dettes. Sans elles, nul ne devrait rien à personne. Un monde sans dettes retomberait dans le chaos primordial, dans la guerre de tous contre tous ; nul ne se sentirait le moins du monde responsable des autres ; le simple fait d'être humain n'aurait aucun sens ; chacun de nous deviendrait une planète isolée, peu fiable, même pour rester sur son orbite.

Pantagruel ne veut pas raisonner ainsi. Ses propres sentiments sur la question, dit-il, tiennent en une phrase de l'apôtre Paul[67] : « Rien à personne ne doibvez, fors amours et dilection mutuelle [ac]. » Sur quoi, dans un geste dûment biblique, il décide de payer les dettes de Panurge et lui dit : « Du passé je vous delivre. »

« Le moins de mon plus [ad] […] sera vous remercier », répond Panurge.

l. L'anthropologue Laura Bohannan a été la première à défier les règles tacites de sa profession en publiant, sous le pseudonyme d'Elenore Smith Bowen, le livre *Return to Laughter*, où elle raconte par le menu l'expérience émotionnelle qu'elle a vécue sur le terrain. Ce livre a été traduit en français sous le titre *Le Rire et les Songes* (trad. fr. de Josette Hesse, Grenoble, Arthaud, 1957).

m. Le syndicat des ouvriers agricoles aux États-Unis, issu des grandes luttes dirigées par Cesar Chavez dans les années 1960.

n. Système où le producteur, au lieu de vendre son produit au commerçant, le met en dépôt chez celui-ci en toute confiance et attend que la vente à un utilisateur final ait lieu pour se faire payer.

o. « Dons et butin », le mot *spoils* désignant souvent le « butin politique » que se partagent les partisans d'un candidat élu, notamment les postes de haut niveau.

p. Il vous trouvera toujours de nouveaux créanciers.

q. « Faire versure » (en latin *facere versuram*) signifie changer de créancier, emprunter à un nouveau pour rembourser l'ancien.

r. Un lien.

s. Un entretien, une conservation.

t. Les platoniciens.

u. Philosophe épicurien qui pensait qu'il existait une infinité de mondes.

v. Philosophe pythagoricien qui estimait qu'il y avait 186 mondes.

w. Allusion au début du chant VIII de l'*Iliade*, où Zeus dit à tous les dieux qu'ils ne seraient pas capables de le faire tomber du ciel en tirant tous ensemble sur une chaîne d'or, mais que lui pourrait tous les soulever et suspendre la chaîne en haut de l'Olympe.

x. Pourquoi le soleil lui distribuerait-il sa lumière ?

y. Termes scolastiques indiquant les différentes formes d'échange possibles entre les éléments.

z. Les enfants d'Aloeus, deux géants.

aa. Les peines (les châtiments).

ab. Dénicher, au sens de déloger.

ac. « N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel » (Épître aux Romains 13,8).

ad. « Le moindre effet de mon plus indispensable devoir », explique M. Le-Duchat dans son édition commentée de 1741 – le moins que je puisse faire.

CHAPITRE 6

Jeux avec le sexe et la mort

Lorsqu'on revient à l'examen de l'histoire économique traditionnelle, ce qui saute aux yeux, c'est l'ampleur de ce qui en a été exclu. Réduire toute vie humaine à l'échange, c'est évacuer toutes les autres formes d'expérience économique (la hiérarchie, le communisme), mais aussi effacer la grande majorité des humains qui ne sont pas des adultes de sexe masculin, et dont l'existence quotidienne est donc assez difficile à réduire à l'échange d'objets en vue de l'avantage mutuel : ils s'évaporent à l'arrière-plan.

Nous finissons ainsi par avoir une vision aseptisée de la façon dont se mènent les affaires réelles. Le monde ordonné des magasins et des centres commerciaux est l'environnement « classe moyenne » par excellence. Mais, tant au sommet du système que dans ses bas-fonds, dans l'univers des financiers ou des gangsters, les transactions se concluent souvent sur un mode qui n'est pas si différent de celui des Gunwinggu ou des Nambikwara, au moins par certains traits : le sexe, la drogue, la musique, les étalages extravagants de nourriture et la violence potentielle y jouent souvent un rôle.

Prenons le cas de Neil Bush (le frère de George W.). Pendant sa procédure de divorce avec son épouse, il a reconnu de multiples infidélités avec des femmes qui, affirmait-il, apparaissaient mystérieusement à la porte de sa chambre d'hôtel après d'importantes réunions d'affaires en Thaïlande et à Hong Kong.

– Reconnaissez qu'il est assez remarquable, souligne un des avocats de son épouse, qu'un homme aille à la porte d'une chambre d'hôtel, l'ouvre, trouve une femme qui se tient là et ait des rapports sexuels avec elle.

– C'était très inhabituel, répond Bush, en reconnaissant toutefois que cela lui était arrivé à bien des occasions.

– Étaient-ce des prostituées ?

– Je ne sais pas[1].

En fait, il semble que ce genre de chose soit pratiquement la règle quand des sommes vraiment importantes sont en jeu.

Vue sous ce jour, l'obstination des économistes à soutenir que la vie économique commence par le troc, l'innocent échange de têtes de flèche contre des charpentes de tipis, où nul n'est en position de violer, d'humilier ni de torturer qui que ce soit, et qu'elle continue dans le même esprit, est d'un utopisme touchant.

Par conséquent, les histoires que nous racontons sont pleines de blancs, et les femmes semblent y surgir du néant, sans explication, tout à fait comme les femmes thaï qui apparaissaient à la porte de Neil Bush. Souvenons-nous de ces lignes du numismate Philip Grierson, citées au chapitre 3, sur la monnaie dans les Codes barbares :

> Dans les lois galloises, l'indemnisation se calcule principalement en têtes de bétail, et dans les lois irlandaises en têtes de bétail ou en servantes (*cumals*), avec un usage considérable des métaux précieux dans les deux cas. Dans les codes germaniques, c'est essentiellement en métal précieux […][2].

Comment peut-on lire ce passage sans s'arrêter aussitôt sur le mot « servantes » ? Ne veut-il pas dire « esclaves » ? (Si.) Dans l'Irlande antique, les femmes esclaves étaient si nombreuses et si importantes qu'elles ont fini par servir de monnaie. Comment est-ce arrivé ? Si nous cherchons à comprendre les origines de la monnaie, voir ici des personnes s'utiliser *entre elles* comme devise n'est-il pas intéressant ou éclairant[3] ? Pourtant, aucune de nos sources sur la monnaie ne s'appesantit sur ce point. Il semble que, au temps de ces codes, les filles esclaves n'étaient pas vraiment échangées, qu'elles servaient seulement d'unité de compte. Mais elles l'ont sûrement été à une époque. Qui étaient-elles ? Comment avaient-elles été asservies ? Avaient-elles été capturées à la guerre ? vendues par leurs parents ? réduites en esclavage pour dette ? Étaient-elles exportées massivement ? La réponse à ces questions semble être oui, mais il est difficile d'en dire plus, car l'histoire reste en grande partie non écrite[4].

Nous pouvons aussi revenir à la parabole du débiteur impitoyable. « Cet

homme n'ayant pas de quoi rendre, le maître donna l'ordre de le vendre, avec sa femme, ses enfants et tous ses biens, et d'éteindre ainsi la dette. » Comment est-ce arrivé ? Notons bien qu'il n'est même pas question ici d'« asservissement pour dette » (l'homme est déjà le serviteur de son créancier), mais d'esclavage pur et simple. Comment en est-on venu à voir la femme et les enfants d'un homme du même œil que ses moutons et sa vaisselle – des biens à liquider en cas de défaut de paiement ? Était-il normal, dans la Palestine du Ier siècle, qu'un homme puisse vendre sa femme ? (Non[5].) Si elle n'était pas la propriété du mari, pourquoi un autre avait-il le droit de la vendre si le mari ne pouvait pas payer ses dettes ?

On peut poser les mêmes questions à propos du passage de Néhémie. Il est difficile de ne pas sympathiser avec la détresse d'un père qui voit des étrangers emmener sa fille. Mais on pourrait aussi demander : pourquoi ne l'emmènent-ils pas *lui* ? Sa fille n'avait rien emprunté.

Il n'est nullement ordinaire que les pères, dans les sociétés traditionnelles, puissent vendre leurs enfants. C'est une pratique qui a une histoire très précise : elle apparaît dans les grandes civilisations agraires, de Sumer à Rome et à la Chine, à peu près au moment où nous commençons aussi à voir des preuves de l'existence de la monnaie, des marchés et du prêt à intérêt ; par la suite, progressivement, elle apparaît aussi dans les régions environnantes qui fournissaient ces civilisations en esclaves[6]. De plus, si nous examinons les données historiques, il y a, semble-t-il, de bonnes raisons de croire que l'obsession de l'honneur patriarcal, qui définit si puissamment la « tradition » au Moyen-Orient et dans le monde méditerranéen, est *elle-même* apparue en même temps que le pouvoir du père de vendre ses enfants – en réaction aux dangers moraux que l'on voyait émaner du marché. Mais on fait comme si tout cela se passait hors du champ de l'histoire économique.

Exclure ces réalités est trompeur, parce que c'est exclure les finalités principales pour lesquelles on a vraiment créé la monnaie dans le passé, mais aussi parce que cela brouille notre vision du présent. Qui étaient donc ces femmes thaï qui apparaissaient mystérieusement à la porte de la chambre d'hôtel de Neil Bush ? Des filles de débiteurs, c'est pratiquement certain. Et il y a bien une chance sur deux pour qu'elles aient été elles-mêmes des « péons sous contrat »[7].

Mais se focaliser sur l'industrie du sexe serait une erreur. Hier comme aujourd'hui, la plupart des « asservies pour dettes » passent le plus clair de leur temps à coudre, à faire la soupe et à nettoyer les latrines. Même dans la Bible, quand on lit dans les Dix Commandements : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain », il est clair que l'admonestation ne porte pas sur la luxure au fond du cœur (l'adultère a déjà été interdit par le septième commandement), mais sur l'envie de prendre cette femme en tant que péon – autrement dit, pour qu'elle balaie la cour et fasse sécher le linge[8]. Dans la plupart de ces situations, l'exploitation sexuelle était au mieux un effet secondaire (en général illégal, parfois pratiqué tout de même, symboliquement important). Là encore, dès l'instant où nous ôtons certaines de nos œillères habituelles, le constat est clair : depuis cinq mille ans, les choses ont infiniment moins changé que nous voulons le croire.

*

Ces œillères deviennent encore plus grotesques lorsqu'on examine la littérature anthropologique sur ce qu'on appelle traditionnellement la « monnaie primitive » – celle que l'on trouve là où il n'y a ni État ni marché, comme le wampum [ae] chez les Iroquois, la monnaie tissu en Afrique ou la monnaie plume aux îles Salomon – et que l'on découvre qu'elle est presque exclusivement utilisée pour le type de transactions dont les économistes ne veulent pas parler.

En fait, l'expression « monnaie primitive » est trompeuse pour cette raison même : elle suggère que nous avons là une version rudimentaire des devises que nous utilisons aujourd'hui. Mais c'est justement ce que nous ne trouvons pas. Souvent, les monnaies de ce genre ne servent jamais à acheter ni à vendre quoi que ce soit[9]. On les utilise en réalité pour créer, maintenir et réorganiser autrement des relations entre des personnes : arranger les mariages, établir la paternité des enfants, éviter les vendettas, consoler les endeuillés lors des funérailles, demander pardon en cas de crime, négocier des traités, acquérir des partisans – bref, pratiquement n'importe quoi, sauf vendre et acheter des ignames, des pelles, des cochons ou des bijoux.

Souvent, ces monnaies étaient extrêmement importantes : on pourrait même considérer que la vie sociale tournait entièrement autour des façons

de les obtenir et de les donner. Mais il est clair qu'elles incarnent une conception totalement différente de l'objectif même d'une monnaie, ou d'ailleurs d'une économie. J'ai donc décidé de les appeler « monnaies sociales », et les économies qui les utilisent, « économies humaines ». Je ne veux pas dire par ces expressions que ces sociétés sont nécessairement plus humaines à tous égards (certaines le sont tout à fait, d'autres sont d'une extraordinaire brutalité) ; j'entends seulement souligner qu'il s'agit de systèmes économiques essentiellement soucieux non d'accumuler des richesses, mais de créer, détruire et redisposer des êtres humains.

Historiquement, les économies commerciales – les « économies de marché », comme nous aimons les appeler aujourd'hui – sont relativement récentes. Pendant l'essentiel de l'histoire de l'humanité, les économies humaines ont prédominé. Pour commencer à écrire une véritable histoire de la dette, nous devons donc d'abord nous demander : quelles sortes de dettes, quelles sortes de crédits et de débits, accumule-t-on dans les économies humaines ? Et que se passe-t-il quand les économies humaines commencent à céder aux économies commerciales, ou tombent en leur pouvoir ? C'est une autre façon de poser la question : « Comment de pures obligations se transforment-elles en dettes ? » – sans se limiter, cette fois, à la poser dans l'abstrait, mais en examinant les données historiques pour tenter de reconstruire ce qui s'est vraiment passé.

C'est ce que je vais tenter de faire dans les deux chapitres qui suivent. J'examinerai d'abord le rôle de la monnaie dans les économies humaines, puis je montrerai ce qui peut arriver quand ces économies sont soudain aspirées dans l'orbite de grandes économies commerciales. La traite des esclaves africains servira d'exemple particulièrement catastrophique. Puis, au chapitre suivant, je reviendrai à l'émergence initiale des économies commerciales dans les premières civilisations d'Europe et du Moyen-Orient.

La monnaie comme substitut inadéquat

La théorie la plus intéressante sur l'origine de la monnaie est celle qu'a récemment avancée un économiste français devenu anthropologue, Philippe Rospabé. Si son travail est largement inconnu dans le monde anglophone, il est très ingénieux et porte directement sur nos problèmes. Selon sa thèse, la

« monnaie primitive » n'était pas, à l'origine, un moyen de payer des dettes, quelles qu'elles fussent. C'était une façon de reconnaître l'existence de dettes impossibles à rembourser. Son raisonnement mérite un examen détaillé.

Dans la plupart des économies humaines, la monnaie est utilisée d'abord et surtout pour arranger des mariages. Le moyen le plus simple, et probablement le plus courant, était de l'offrir au titre de ce qu'on a baptisé « le paiement de la fiancée » : la famille du prétendant donne un certain nombre de dents de chien, ou de coquillages, ou d'anneaux de laiton, bref, de monnaie sociale locale, aux parents d'une femme, et ceux-ci offrent leur fille pour qu'il l'épouse. On comprend aisément pourquoi on peut voir dans cet usage l'achat d'une femme, et de nombreux hauts responsables coloniaux du début du XX^e^ siècle, en Afrique et en Océanie, l'ont effectivement interprété ainsi. La pratique a commencé à faire scandale et, en 1926, la Société des Nations a ouvert un débat sur son interdiction en tant que forme d'esclavage. Les anthropologues ont fait objection. Cette coutume, ont-ils expliqué, n'était en rien comparable à l'achat d'un bœuf – encore moins d'une paire de sandales. Quand on achète un bœuf, on n'a aucune responsabilité *envers* le bœuf. Ce qu'acquiert l'acheteur, en réalité, c'est le droit de disposer comme il lui plaira de ce bœuf. Le mariage est entièrement différent, puisqu'un mari aura, normalement, autant de responsabilités envers sa femme que sa femme envers lui. C'est une façon de réorganiser des relations entre des personnes. Deuxièmement, si le mari achetait réellement une femme, il aurait le droit de la vendre. Enfin, le sens réel du paiement porte sur le statut des enfants de la femme : si l'homme achète quelque chose, c'est le droit de dire qu'ils seront les siens[10].

Les anthropologues ont finalement gagné la partie, et le *brideprice* (« paiement de la fiancée ») a été dûment rebaptisé *bridewealth* [af]. Mais ils n'ont jamais réellement répondu à la question : que se passe-t-il vraiment ici ? Lorsque la famille d'un prétendant fidjien offre une dent de baleine pour demander la main d'une femme, est-ce une avance pour les services que va fournir cette femme en cultivant les jardins de son futur mari ? Achète-t-il sa fécondité future ? Ou s'agit-il d'une pure formalité, l'équivalent du dollar qui doit changer de main pour conclure un contrat ? Selon Rospabé, aucune de ces explications n'est la bonne. La dent de

baleine, si précieuse soit-elle, n'est pas une forme de paiement. C'est en réalité une façon de reconnaître que l'on demande quelque chose d'une valeur si exceptionnelle que tout paiement est impossible. Le seul paiement qui convient pour le don d'une femme est le don d'une autre femme ; dans l'intervalle, on ne peut que reconnaître la dette impayée.

*

Dans certains endroits, les prétendants le disent tout à fait explicitement. Prenons les Tiv du centre du Nigeria, déjà brièvement rencontrés au chapitre précédent. Nos informations sur eux datent pour l'essentiel du milieu du XX^e^ siècle, période où ils vivaient encore sous la domination coloniale britannique[11]. À cette époque, ils disaient tous que le mariage convenable devait prendre la forme d'un échange de sœurs. Un homme donne sa sœur en mariage à un autre, et celui-ci épouse la sœur de son nouveau beau-frère. C'est le mariage parfait : en échange d'une femme, on ne peut vraiment donner qu'une autre femme.

Évidemment, même à supposer que chaque famille ait exactement le même nombre de frères et de sœurs, les choses ne peuvent pas toujours se passer de façon aussi nette. Imaginons que j'épouse votre sœur mais que vous ne vouliez pas épouser la mienne (parce qu'elle ne vous plaît pas, ou parce qu'elle n'a que cinq ans). Dans ce cas, vous devenez son « tuteur », ce qui signifie que vous pouvez revendiquer le droit de la donner en mariage à un autre – par exemple à quelqu'un dont vous voulez réellement épouser la sœur. Ce qui a vite abouti à un système compliqué où les hommes les plus importants devenaient tuteurs de nombreuses « pupilles », souvent géographiquement très dispersées ; ils les échangeaient l'une contre l'autre, ou en faisaient commerce, et, ce faisant, accaparaient pour eux de nombreuses épouses, tandis que les hommes moins fortunés ne pouvaient se marier que tardivement ou pas du tout[12].

Il y avait un autre moyen. Chez les Tiv, à cette époque, les faisceaux de baguettes de laiton étaient la forme de monnaie la plus prestigieuse. Ces baguettes étaient exclusivement détenues par des hommes, et ne servaient jamais à faire des achats sur les marchés (qui étaient dominés par les femmes) ; on les échangeait uniquement contre ce que les hommes jugeaient important : bétail, chevaux, ivoire, titres rituels, traitements

médicaux, talismans magiques. Il était possible, explique un ethnographe Tiv, Akiga Sai, d'acquérir une épouse avec des baguettes de laiton, mais il en fallait vraiment beaucoup. On devait en donner deux ou trois faisceaux à ses parents pour établir son statut de prétendant, puis, quand on finissait par conclure avec sa future épouse (au départ, ces mariages prenaient toujours la forme de fugues amoureuses), quelques autres faisceaux pour apaiser sa mère quand elle venait exiger, furieuse, des explications. Il en fallait ensuite, normalement, cinq de plus pour amener son tuteur à accepter, au moins pour un temps, la situation, et d'autres encore pour ses parents quand elle accouchait, si l'on voulait avoir la moindre chance d'être accepté en tant que père de l'enfant. On pouvait alors en avoir fini avec les parents ; mais pas avec le tuteur : il fallait continuer à le payer indéfiniment, car on ne pouvait jamais vraiment acquérir des droits sur une femme avec de la monnaie. Chacun le savait : en échange d'une femme, on ne peut donner légitimement qu'une autre femme. En l'occurrence, tout le monde devait faire semblant de croire qu'un jour une femme serait remise. Dans l'intervalle, comme le dit avec concision un ethnographe, « la dette ne peut jamais être totalement remboursée[13] ».

Selon Rospabé, les Tiv ne font qu'expliciter la logique qui sous-tend le *bridewealth* partout. Le prétendant qui l'offre ne paie jamais une femme, ni même le droit de revendiquer ses enfants. Cela supposerait que des baguettes de laiton, des dents de baleine, des coquillages cauris ou même du bétail sont, d'une façon ou d'une autre, l'équivalent d'un être humain, ce qui, dans la logique d'une économie humaine, est manifestement absurde. Seul un humain pourrait être considéré comme l'équivalent d'un autre humain. D'autant plus que, dans le cas du mariage, ce dont nous parlons est encore plus précieux qu'une vie humaine unique : il s'agit d'une vie humaine qui est aussi capable d'en créer de nouvelles.

Il est clair que, comme les Tiv, beaucoup de ceux qui paient le *bridewealth* disent explicitement tout cela. La monnaie du *bridewealth* n'est pas offerte pour régler une dette ; c'est une sorte de reconnaissance qu'il existe une dette qui *ne peut pas* être réglée avec de la monnaie. Souvent, les deux parties maintiendront au moins la fiction polie qu'il y aura, un jour, une rétribution en nature : le clan du prétendant finira par donner une de ses propres femmes, peut-être même la fille ou la petite-fille de celle-ci, pour

qu'elle épouse un homme du clan natal de la fiancée. Ou bien il peut y avoir un arrangement sur la disposition de ses enfants ; peut-être son clan natal parviendra-t-il à en garder un pour lui. Les possibilités sont infinies.

*

La monnaie commence donc, pour citer Rospabé lui-même, « comme substitut de vie[14] ». On pourrait voir en elle la reconnaissance d'une dette de vie. Ce qui explique pourquoi, invariablement, on utilise exactement le même type de monnaie pour arranger les mariages et pour payer le *wergeld* [ag] (le « prix du sang », dit-on parfois aussi) : ce qu'on offre après un meurtre à la famille de la victime pour prévenir ou régler une vendetta. Ici, les sources sont encore plus explicites. D'un côté, il y a offre de dents de baleine ou de baguettes de laiton parce que les parents du meurtrier reconnaissent ainsi qu'ils doivent une vie à la famille de la victime. De l'autre, ces dents de baleine ou baguettes de laiton ne sont absolument pas, et ne pourront jamais être, une compensation pour la perte d'un parent assassiné. C'est une certitude : aucun de ceux qui offrent une telle compensation, jamais, n'est assez stupide pour suggérer qu'une quantité de monnaie, quelle qu'elle soit, pourrait être l'« équivalent » du père, de la sœur ou de l'enfant de quelqu'un.

Donc, là encore, la monnaie est avant tout une façon de reconnaître que l'on doit quelque chose de beaucoup plus précieux que la monnaie.

Dans le cas d'une vendetta, les deux parties savent aussi qu'un meurtre de vengeance, bien qu'il soit au moins conforme au principe « une vie contre une vie », ne compensera pas vraiment non plus la douleur et le chagrin de la famille de la victime. Cela laisse un espace de possibilité à un règlement sans violence. Mais, même ici, le véritable ressenti est souvent que, comme dans le cas du mariage, la solution *réelle* du problème est simplement, pour un temps, remise à plus tard.

Un exemple pourrait être utile. Chez les Nuer, il existe une catégorie particulière de personnages religieux spécialisés dans la médiation des vendettas : on les appelle dans la littérature anthropologique les « chefs à peau de léopard ». Si un homme en tue un autre, il cherchera aussitôt la maison d'un de ces chefs, car elle fait office de sanctuaire inviolable : même la famille du mort, tenue par l'honneur de venger le meurtre, sait

qu'elle ne peut pas y entrer, faute de quoi les conséquences seraient terribles. Selon le récit classique d'Evans-Pritchard, le chef va immédiatement commencer à tenter de négocier un règlement entre le meurtrier et la famille de la victime. L'affaire est délicate, car cette dernière, au départ, refusera toujours :

> Le chef commence par se renseigner sur les possessions en bétail de la famille du meurtrier […] et par s'assurer qu'elle est disposée à livrer une compensation. […] Puis le chef visite les proches de la victime […] et leur demande d'accepter du bétail pour cette vie perdue. En général ils refusent, car on met son point d'honneur à s'entêter, mais ce refus ne signifie pas qu'on écarte l'idée d'une compensation. Le chef le sait, il insiste, il menace même ces gens de les maudire s'ils ne cèdent pas […][15].

Des parents éloignés interviennent pour faire pression, en rappelant à chacun sa responsabilité à l'égard de l'ensemble de la communauté, tous les problèmes qu'une vendetta non réglée va causer à des parents innocents, et, après avoir amplement manifesté une résistance acharnée – en soulignant combien il est insultant de suggérer qu'un certain nombre de bovins, quel qu'il soit, puisse être un substitut possible à la vie d'un fils ou d'un frère –, les personnes directement intéressées finissent la plupart du temps par accepter à contrecœur[16]. Même après que la question a été techniquement réglée, en fait elle ne l'est pas : il faut en général des années pour réunir le bétail, et, une fois le paiement effectué, les deux camps continuent à s'éviter, « surtout au cours des danses, car on se met alors dans tous ses états, et il suffirait de heurter un homme dont le parent a été tué pour qu'une bataille éclate ; l'offense n'est jamais pardonnée et, pour finir, le compte se règle avec une vie humaine[17] ».

Tout se passe donc comme pour le *bridewealth*. La monnaie n'efface pas la dette. Une vie ne se paie que par une autre vie. Au mieux, ceux qui donnent le prix du sang, en reconnaissant l'existence de la dette et en soulignant qu'ils voudraient bien pouvoir la payer, même s'ils savent que c'est impossible, peuvent obtenir que la question soit laissée indéfiniment en suspens.

Dans une tout autre région du monde, Lewis Henry Morgan décrit les mécanismes compliqués mis en place par les Six Nations des Iroquois pour

éviter, justement, de telles situations. Voici ce qui se passait lorsqu'un homme en tuait un autre :

> Dès qu'un meurtre était commis, l'affaire était prise en main par les tribus auxquelles appartenaient les parties, et il y avait des efforts acharnés en vue d'une réconciliation, de peur que des représailles privées n'aient des conséquences désastreuses.
>
> Le premier conseil vérifiait si le coupable était prêt à reconnaître son crime et à faire réparation. S'il l'était, le conseil envoyait immédiatement en son nom à l'autre conseil une ceinture de wampum blanc qui contenait un message à cet effet. L'autre conseil entreprenait alors d'apaiser la famille du décédé, de calmer son excitation et de l'amener à accepter le wampum en signe de rémission[18].

Comme chez les Nuer, il existait des listes compliquées portant sur le nombre exact de brasses de wampum à payer selon le statut de la victime et la nature du crime. Et, comme chez les Nuer aussi, tout le monde soulignait bien que *ce n'était pas* un paiement. La valeur du wampum ne représentait absolument pas celle de la vie du mort.

> Le présent de wampum blanc n'avait pas la nature d'une indemnisation pour la vie du défunt, mais d'un aveu du crime, avec regrets et demande de pardon. C'était un cadeau pour faire la paix, et les amis des deux parties incitaient vivement à l'accepter[19].

En fait, dans de nombreux cas, il y avait aussi des façons de manipuler le système pour transformer ces paiements destinés à atténuer la rage et la douleur en moyens de créer une vie nouvelle qui, en un sens, se substituerait à celle qu'on avait perdue. Chez les Nuer, le tarif normal du « prix du sang » était de quarante têtes de bétail. Mais c'était aussi le tarif standard du *bridewealth*. Voici quelle était la logique. Si un homme avait été tué avant d'avoir pu se marier et faire des enfants, il était bien naturel que son esprit fût en colère. On lui avait volé, de fait, son éternité. La meilleure solution était alors d'utiliser le bétail payé en règlement pour acquérir une « épouse du fantôme » : une femme qui serait ensuite officiellement mariée au défunt. En pratique, elle vivait en général en couple avec l'un des frères de la victime, mais cela n'avait pas grande importance ; peu importait qui la fécondait : il ne serait à aucun titre le père des enfants qu'elle mettrait au monde. Les enfants de cette femme seraient considérés comme ceux du fantôme de la victime – et, par conséquent, s'il y

avait parmi eux des garçons, ils naîtraient avec le devoir particulier de venger un jour sa mort[20].

Ce dernier point est inhabituel. Mais les Nuer se montraient, semble-t-il, d'une obstination peu commune en matière de vendetta. Rospabé donne des exemples issus d'autres régions du monde qui sont encore plus éloquents. Ainsi, chez les Bédouins d'Afrique du Nord, il arrivait parfois que la seule façon de mettre fin à une vendetta fût, pour la famille du meurtrier, de remettre une fille qui épouserait le plus proche parent de la victime – disons, son frère. Si elle lui donnait un garçon, celui-ci porterait le même nom que son oncle mort et on le considérerait, au moins au sens large, comme un substitut du défunt[21]. Les Iroquois, qui suivaient une descendance matrilinéaire, n'échangeaient pas de femmes de cette façon. Mais ils avaient une autre méthode, plus directe. Si un homme mourait – même de mort naturelle –, les parents de son épouse pouvaient « mettre son nom sur le tapis de lutte » : ils envoyaient des ceintures de wampum pour charger un groupe de guerriers de lancer un raid contre un village ennemi afin de faire un prisonnier. Le captif était alors soit mis à mort, soit, si les matrones du clan étaient d'humeur bienveillante (c'était imprévisible ; la douleur du deuil est complexe), adopté : on le signifiait en lui passant une ceinture de wampum autour des épaules, après quoi il portait le nom de la victime et était considéré comme marié à sa femme, propriétaire de ses biens personnels, bref, exactement la même personne que le défunt à tous égards[22].

Tout cela sert simplement à souligner la thèse fondamentale de Rospabé : dans les économies humaines, la monnaie est avant tout la reconnaissance de l'existence d'une dette *impossible* à payer.

En un sens, cette thèse rappelle beaucoup la théorie de la dette primordiale, où la monnaie émerge de la reconnaissance d'une dette absolue à l'égard de ce qui nous a donné la vie. La différence, c'est que, au lieu d'imaginer des dettes de ce type entre un individu et la société, ou peut-être le cosmos, on les imagine comme une sorte de réseau de relations dyadiques : pratiquement tout le monde, dans ces sociétés, est en situation de dette absolue envers quelqu'un d'autre. Nous n'avons pas de dette à l'égard de la « société ». Si une quelconque notion de « société » est à l'œuvre ici – ce qui n'est pas clair –, la société n'est autre que nos dettes.

Les dettes de sang (chez les Lele)

Cela nous ramène, de toute évidence, au même problème familier : comment un symbole d'aveu d'incapacité à payer une dette se transforme-t-il en moyen de paiement permettant d'éteindre une dette ? Ce problème paraît désormais encore plus difficile qu'avant.

En fait, ce n'est pas le cas. Les données africaines montrent clairement comment cette transformation peut se produire – bien que la réponse soit un peu perturbante. Pour le prouver, il va être nécessaire d'examiner une ou deux sociétés africaines de plus près.

Je commencerai par les Lele, peuple africain qui, à l'époque où Mary Douglas l'a étudié – dans les années 1950 –, avait fait du système des dettes de sang le principe directeur de toute sa société.

Les Lele constituaient, à cette époque, un groupe humain fort peut-être de dix mille personnes. Ils vivaient dans un territoire vallonné près du fleuve Kasai, au Congo belge, et leurs voisins plus riches et plus cosmopolites, les Kuba et les Bushong, les considéraient comme des rustres du fin fond des campagnes. Les femmes Lele cultivaient le maïs et le manioc ; les hommes se voyaient en chasseurs intrépides, mais passaient le plus clair de leur temps à tisser et à coudre des tissus en raphia, une fibre de palme. C'était pour ce tissu que la contrée était vraiment connue. Il servait à confectionner tous les types de vêtement, mais était aussi exporté : les Lele se considéraient comme les tisserands de toute la région et ils échangeaient ce tissu avec les peuples voisins pour acquérir des produits de luxe. Sur leur territoire, il fonctionnait comme une sorte de monnaie. Mais on ne s'en servait pas pour autant sur des marchés (il n'y en avait pas), et, comme Mary Douglas le découvrit à son vif désagrément, on ne pouvait pas l'utiliser dans un village pour acquérir des aliments, des outils, de la vaisselle ou autre chose[23]. C'était la quintessence de la monnaie sociale.

> Les dons informels de tissu de raphia huilent les rouages de toutes les relations sociales, entre mari et femme, fils et mère, fils et père. Ils dissolvent les occasions de tension, en tant que gages de réconciliation ; ils peuvent faire office de cadeau d'adieu ou transmettre des félicitations. Il y a aussi les dons officiels de raphia, que l'on ne peut négliger qu'au risque de la rupture des liens sociaux en cause. Quand il parvient à l'âge adulte, un homme doit donner vingt tissus à son père. S'il y manquait, il aurait honte de demander l'aide de son père pour réunir ce dont il doit s'acquitter à son mariage. Un mari doit donner vingt tissus à sa femme chaque fois qu'elle accouche d'un enfant […][24].

Le tissu servait aussi à régler des amendes et des droits de divers types, ainsi qu'à payer les guérisseurs. Par exemple, si une épouse signalait à son mari un aspirant séducteur, il était habituel de la récompenser de sa fidélité par vingt tissus (ce n'était pas obligatoire, mais y manquer passait pour fort peu judicieux) ; si un amant était pris, il était censé payer au mari cinquante ou cent tissus. Si le mari et l'amant troublaient la paix du village en en venant aux mains avant que la question ne fût réglée, chacun d'eux avait deux tissus à payer en dédommagement, et ainsi de suite.

Les dons circulaient souvent vers le haut. En signe de respect, les jeunes faisaient constamment de petits cadeaux de tissu à leur père, à leur mère, à leurs oncles, etc. Ces présents étaient hiérarchiques par essence : il ne venait jamais à l'idée de ceux qui les recevaient qu'ils devaient rendre la pareille sous quelque forme que ce fût. Par conséquent, les plus âgés, notamment les hommes, avaient en général quelques pièces de tissu supplémentaires, et les hommes jeunes, qui ne parvenaient jamais à en tisser suffisamment pour leurs besoins, devaient se tourner vers eux chaque fois qu'un paiement majeur approchait – par exemple s'ils devaient régler une grosse amende, s'ils avaient besoin d'un médecin pour aider leur femme à accoucher ou s'ils voulaient entrer dans une société initiatique. Ils étaient donc toujours un peu les débiteurs, ou du moins les obligés, de leurs aînés. Mais chacun avait aussi toute une série d'amis et de parents qu'il avait lui-même aidés et auxquels il pouvait donc demander assistance[25].

Le mariage était particulièrement coûteux, puisqu'il fallait en général mettre la main sur plusieurs barres de bois de cam. Si le tissu de raphia était la petite monnaie de la vie sociale, le bois de cam – un bois rare, importé, qui servait à fabriquer des cosmétiques – en était la devise forte. Une centaine de tissus de raphia équivalaient à trois à cinq barres. Peu de gens possédaient individuellement du bois de cam en quantité, ils n'en avaient en général que de petits morceaux à moudre pour leur propre usage. Le bois de cam était conservé, pour l'essentiel, dans le trésor collectif de chaque village.

Non que le bois de cam fût utilisé pour une forme de *bridewealth*. Il l'était dans les négociations de mariage, au cours desquelles toutes sortes de cadeaux circulaient dans les deux sens. En fait, il n'y avait pas de

bridewealth. Les hommes ne pouvaient pas utiliser la monnaie pour acquérir des femmes ; ni pour revendiquer le moindre droit sur les enfants. Les Lele étaient matrilinéaires. Les enfants n'appartenaient pas au clan de leur père, mais à celui de leur mère.

Mais il y avait un autre moyen qui permettait aux hommes de prendre le contrôle des femmes[26]. C'était le système des dettes de sang.

Il est communément admis, chez de nombreux peuples africains traditionnels, que les êtres humains ne meurent pas simplement comme cela, sans raison. Si quelqu'un meurt, c'est qu'un autre doit l'avoir tué. Si une femme Lele mourait en couches, par exemple, on supposait que c'était parce qu'elle avait commis un adultère. L'amant était donc responsable de sa mort. Parfois, elle avouait sur son lit de mort ; si elle ne le faisait pas, il fallait établir les faits par la divination. Si un bébé mourait, c'était pareil. Si quelqu'un tombait malade, ou chutait en grimpant à un arbre, on vérifiait s'il n'avait pas été mêlé à quelque querelle où l'on pourrait voir la cause de ce malheur. Si toutes les recherches échouaient, on pouvait user de moyens magiques pour identifier le sorcier. Une fois le village satisfait par l'identification d'un coupable, celui-ci était redevable d'une dette de sang : il devait une vie humaine au plus proche parent de la victime. Il lui fallait alors remettre une jeune femme de sa famille, sa sœur ou sa fille, qui devenait la pupille, ou la « femme-gage », du parent de la victime.

Comme chez les Tiv, le système est vite devenu d'une immense complexité. Le statut de gage était héréditaire. Si une femme était le gage de quelqu'un, ses enfants le seraient aussi, et les enfants de ses filles également. Dans ces conditions, la plupart des hommes étaient aussi considérés comme l'homme de quelqu'un d'autre. Néanmoins, nul n'aurait accepté un « homme-gage » en paiement d'une dette de sang. Tout l'intérêt était de mettre la main sur une jeune femme, qui continuerait à produire des « enfants-gages » supplémentaires. Les informants Lele de Mary Douglas soulignaient que tous les hommes, naturellement, souhaitaient en avoir le plus possible.

> Demandez-leur : « Pourquoi voulez-vous avoir plus de gages ? », invariablement ils vont dire : « L'avantage de posséder des gages est que, si l'on doit payer une dette de sang, on peut le faire en remettant l'un de ses gages, et ses propres sœurs restent libres. » Quand on leur demande :

> « Pourquoi souhaitez-vous que vos propres sœurs restent libres ? », ils répondent : « Ah, parce qu'alors, si je dois une dette de sang, je pourrai la régler en donnant l'une d'elles en gage… »
>
> Tout homme a bien conscience qu'à tout moment on risque de lui réclamer le paiement d'une dette de sang. Si une femme qu'il a séduite avoue son nom dans les douleurs de l'enfantement, puis meurt, ou que son enfant meurt, ou si quelqu'un avec qui il s'est querellé meurt de maladie ou accidentellement, il en sera peut-être tenu pour responsable. […] Même quand une femme s'enfuit de chez son mari, que des rixes éclatent à cause d'elle et qu'il y a des morts, les décès sont attribués à cette femme, et son frère ou le frère de sa mère devront payer. Puisqu'on n'accepte que des femmes en compensation du sang et qu'on exige compensation pour tous les défunts, hommes et femmes, il est évident qu'il ne pourra jamais y avoir assez de femmes pour que le système fonctionne. Les hommes ont donc des arriérés dans leurs obligations de remise de gages, et les filles sont souvent promises avant leur naissance, voire avant que leur mère ne soit en âge de se marier[27].

Autrement dit, toute l'affaire s'est transformée en un jeu d'échecs d'une complexité infinie – c'est pourquoi, écrit Mary Douglas, le mot anglais *pawn*, qui signifie à la fois « gage » et « pion », est parfaitement approprié. Tout homme Lele adulte était à la fois homme-gage de quelqu'un d'autre et participant à un jeu permanent pour obtenir, échanger ou racheter des gages. Tout drame ou toute tragédie de grande ampleur dans la vie du village entraînaient régulièrement un transfert des droits sur les femmes. Presque toutes ces femmes finiraient par être à nouveau échangées.

Il convient ici de faire plusieurs remarques. D'abord, ce qui s'échange est tout à fait spécifique : ce sont des vies humaines. Mary Douglas parle de « dettes de sang », mais l'expression « dettes de vie » serait plus appropriée. Imaginons, par exemple, qu'un homme se noie et qu'un autre vienne le sauver. Ou qu'un malade soit à l'article de la mort mais qu'un médecin le guérisse. Dans les deux cas, nous dirions probablement qu'un homme « doit la vie » à un autre. Les Lele le diraient aussi, mais ils l'entendraient au sens littéral. Si vous sauvez la vie à quelqu'un, il vous doit une vie, et une vie due doit être payée. Le seul recours de celui dont on a sauvé la vie est de donner sa sœur en gage – ou, à défaut, une autre femme, une femme-gage qu'il a reçue de quelqu'un d'autre.

La deuxième remarque, c'est que rien ne pouvait se substituer à une vie humaine. « La compensation était fondée sur le principe d'équivalence, une vie pour une vie, une personne pour une personne. » La valeur d'une vie humaine étant absolue, les tissus de raphia, barres de bois de cam, chèvres, transistors ou ce qu'on voudra, en quelque quantité que ce fût, ne pouvaient la remplacer.

La troisième remarque – la plus importante – est qu'en pratique « vie humaine » signifiait « vie d'une femme », ou, pour être encore plus précis, « vie d'une jeune femme ». Officiellement, c'était pour maximiser ses possessions : on souhaitait avant tout un être humain capable de porter et d'avoir des enfants, puisque ceux-ci seraient aussi des gages. Néanmoins, même Mary Douglas, qui n'était absolument pas une féministe[28], s'est vue dans l'obligation de reconnaître que tout ce dispositif semblait fonctionner comme un gigantesque appareil visant à imposer le contrôle des hommes sur les femmes. C'était surtout le cas parce que les femmes ne pouvaient pas posséder de gages. Elles ne pouvaient qu'être des gages. Autrement dit, en matière de dettes de vie, seuls les hommes pouvaient être créanciers *ou* débiteurs. Les jeunes femmes étaient les crédits et les débits, les pièces que l'on déplaçait sur l'échiquier – et les mains qui les déplaçaient étaient invariablement masculines[29].

Certes, puisque pratiquement tout le monde était un gage, ou l'avait été à un moment de sa vie, en être un ne pouvait constituer, en soi, une grande tragédie. Pour un homme-gage, c'était, à certains égards, assez avantageux, puisque la plupart de ses amendes, paiements obligatoires et même dettes de sang devaient être réglés par son « propriétaire ». C'est pourquoi, comme les informateurs de Mary Douglas l'ont tous souligné, le statut de gage n'a rien à voir avec l'esclavage. Les Lele avaient des esclaves, mais ceux-ci n'ont jamais été très nombreux. C'étaient des prisonniers de guerre, en général des étrangers. Ils n'avaient donc pas de famille, personne pour les protéger. Être un gage, en revanche, c'était avoir non pas une famille pour veiller sur vous, mais deux : on gardait sa mère et ses frères, mais désormais on avait aussi son « possesseur ».

Le fait même d'être l'enjeu dans un jeu que jouaient tous les hommes offrait aux femmes toutes sortes d'occasions de fausser le système. En principe, une fille pouvait naître gage, assignée à un homme qu'elle devrait finalement épouser. Mais, en pratique,

> la petite fille Lele devenait vite coquette. Dès sa plus tendre enfance, elle était entourée d'attention, d'affection, taquinée et courtisée. Son fiancé, plus tard son mari, n'exerçait sur elle qu'un contrôle restreint. […] La femme avait la possibilité de manœuvrer et d'intriguer, puisque les hommes se faisaient concurrence entre eux. Les séducteurs pleins d'espoir ne manquaient pas, et la femme était sûre de trouver un autre mari si elle le désirait[30].

De plus, une jeune femme Lele pouvait jouer un atout-maître. Tout le monde en était bien conscient. Si elle refusait totalement d'admettre la situation, elle avait toujours l'option de devenir une « épouse du village »[31].

L'institution de l'épouse du village était particulière aux Lele. La meilleure façon de la décrire est probablement d'imaginer un cas hypothétique. Supposons qu'un homme âgé, un haut personnage, reçoive une jeune femme en gage en raison d'une dette de sang et décide de l'épouser lui-même. Techniquement, il en a le droit, mais ce n'est pas drôle pour une jeune femme d'être la troisième ou quatrième épouse d'un vieillard. Ou disons qu'il décide de l'offrir en mariage à l'un de ses hommes-gages, qui habite un village très éloigné de celui de la mère et de la maison natale de cette jeune femme. Elle proteste. Il ignore ses protestations. Elle attend le moment propice, et s'enfuit de nuit vers un village ennemi, où elle demande l'asile. C'est toujours possible : tous les villages ont leurs ennemis traditionnels. Un village ennemi ne refusera jamais une femme venue à lui dans cette situation. Elle sera immédiatement déclarée « épouse du village », et tous les hommes qui y vivent seront désormais tenus de la protéger.

Il faut savoir que, en pays Lele, comme dans de nombreuses régions d'Afrique, la plupart des hommes âgés ont plusieurs épouses. Le vivier de femmes disponibles pour les hommes jeunes en est considérablement réduit. Comme l'explique notre ethnographe, ce déséquilibre était la source d'une tension sexuelle considérable :

> Tout le monde reconnaissait que les jeunes hommes non mariés convoitaient les épouses de leurs aînés. De fait, un de leurs passe-temps consistait à planifier des stratégies de séduction, et celui qui ne pouvait se vanter d'aucune conquête était tourné en dérision. Puisque les hommes âgés souhaitaient rester polygynes, avec deux ou trois épouses, et que, de l'avis général, les adultères perturbaient la paix du village, les Lele ont dû trouver un dispositif pour apaiser leurs hommes non mariés.
>
> Donc, quand ils étaient assez nombreux à atteindre l'âge de dix-huit ans environ, on les autorisait à acheter le droit à une épouse commune[32].

Après paiement d'une redevance appropriée en tissus de raphia au trésor du village, on leur permettait de construire une maison collective, après

quoi soit on leur allouait une femme à mettre dedans, soit on les autorisait à constituer un groupe de guerriers qui essaieraient d'en voler une dans un village rival. (Ou encore, si une femme se présentait en réfugiée, ils demandaient au reste du village le droit de l'accepter : celui-ci leur était invariablement accordé.) C'est cette femme commune que l'on appelait une « épouse du village ». La position d'épouse du village était plus que respectable. En fait, une épouse du village récemment mariée était traitée comme une princesse. Nul n'attendait d'elle qu'elle plante ou désherbe dans les jardins, aille chercher le bois ou l'eau, ni même fasse la cuisine. Toutes les corvées domestiques étaient effectuées par ses jeunes maris passionnés, qui lui fournissaient le meilleur de tout et passaient le plus clair de leur temps à chasser en forêt – c'était à qui lui rapporterait les mets les plus délicats – ou à la servir et resservir en vin de palme. Elle pouvait prendre ce qu'elle voulait chez les autres, et on s'attendait à la voir commettre toutes sortes d'espièglerie qui rencontraient l'indulgence amusée de tous les intéressés. Elle était aussi censée se rendre sexuellement disponible pour tous les membres de la classe d'âge – ils étaient peut-être dix ou douze –, au début, pratiquement chaque fois qu'ils la voulaient[33].

Avec le temps, une épouse du village se rangeait, en général, avec trois ou quatre de ses maris seulement, puis, finalement, avec un seul. Les arrangements domestiques étaient flexibles. Mais, sur le principe, elle n'en restait pas moins mariée à tout le village. Si elle avait des enfants, c'est le village qui était considéré comme leur père, et à ce titre il était censé les élever, leur fournir des ressources et, enfin, les marier convenablement : c'était d'abord pour cette raison que les villages devaient maintenir des trésors collectifs pleins de raphia et de barres de bois de cam. Puisqu'un village aurait probablement à tout moment plusieurs épouses du village, il aurait aussi ses propres enfants et petits-enfants, et serait donc en position tant de payer des dettes de sang que de s'en faire payer, et par conséquent d'accumuler des gages.

C'est ainsi que les villages sont devenus des corps intégrés, des collectivités qui, à l'image des grandes entreprises modernes, devaient être juridiquement traitées comme des personnes. Mais il y avait une différence essentielle. Contrairement aux personnes ordinaires, les villages pouvaient soutenir leurs revendications par la force.

Comme le souligne Mary Douglas, c'était crucial, car les hommes Lele ne pouvaient pas agir ainsi entre eux[34]. Dans les affaires courantes, il n'y avait presque aucun moyen systématique de coercition. C'était la grande raison, note-t-elle, de l'innocuité du statut de gage. Il y avait toutes sortes de règles, mais, sans État, sans tribunaux, sans juges pour prendre des décisions ayant autorité, sans groupes d'hommes armés pouvant et voulant menacer de la force pour faire respecter ces décisions, les règles étaient là pour être ajustées et interprétées. Finalement, il fallait prendre en compte les sentiments de chacun. Dans les affaires quotidiennes, les Lele accordaient une grande importance au maintien d'un comportement doux et agréable. Les hommes ressentaient peut-être régulièrement le vif désir de se sauter à la gorge dans des accès de jalousie furieuse (ils avaient souvent de bonnes raisons), mais ils le faisaient très rarement. Et si une rixe éclatait, tout le monde intervenait immédiatement pour l'arrêter et soumettre la question à la médiation publique[35].

Les villages, en revanche, étaient fortifiés et les classes d'âge pouvaient être mobilisées pour agir en tant qu'unités militaires. C'est ici, et ici seulement, que la violence organisée entre dans le paysage. Certes, quand des villages se battaient, c'était toujours pour des femmes aussi (l'idée même que des hommes adultes, où que ce soit, puissent en venir aux mains pour autre chose a laissé tous les interlocuteurs de Mary Douglas incrédules). Mais, dans le cas d'un village, l'affaire pouvait aboutir à une vraie guerre. Si les anciens d'un autre village ignoraient ses prétentions sur une femme-gage, les jeunes du village pouvaient monter une expédition et l'enlever, ou emmener de force une autre jeune femme comme elle pour en faire leur épouse collective. Il pouvait y avoir des morts, et de nouvelles demandes de compensation. « Puisqu'il s'appuyait sur la force, observe sèchement Mary Douglas, le village pouvait se permettre d'être moins conciliant avec les souhaits de ses gages[36]. »

C'est là aussi, à l'instant précis où entre en jeu la possibilité de la violence, que la grande muraille élevée entre la valeur des vies et la monnaie peut soudain s'effondrer.

Parfois, quand deux clans se disputaient autour d'une demande de compensation pour dette de sang, celui qui la faisait pouvait estimer qu'il n'avait aucune chance d'obtenir satisfaction de la part

de ses adversaires. Le système politique n'offrait à un homme (ou à un clan) aucun moyen direct d'user de la coercition physique ou de recourir à une autorité supérieure pour imposer ses revendications à un autre. Dans ce type de situation, au lieu d'abandonner sa prétention à obtenir une femme-gage, on était prêt à prendre l'équivalent matériel, si on pouvait l'obtenir. La procédure habituelle consistait à vendre sa cause contre la partie adverse au seul groupe capable d'extorquer un gage par la force : un village.

L'homme qui voulait vendre sa cause à un village lui demandait cent tissus de raphia ou cinq barres de bois de cam. Le village réunissait le montant, soit en le prenant sur son trésor, soit en l'empruntant à l'un de ses membres, et il reprenait ainsi à son compte la revendication de cet homme sur un gage[37].

Une fois l'homme en possession de la monnaie, sa revendication était éteinte, et le village, qui désormais avait acheté cette dernière, organisait alors un raid pour s'emparer de la femme disputée.

Autrement dit, c'était *seulement* quand la violence s'introduisait dans l'équation qu'il pouvait être question d'acheter et de vendre des personnes. L'aptitude à déployer la force, à trancher dans le vif le labyrinthe infini des préférences, obligations, attentes et responsabilités qui caractérisent les relations humaines réelles, permettait aussi de balayer ce qui était par ailleurs le principe premier de toutes les relations économiques Lele : on ne peut échanger des vies humaines que contre d'autres vies humaines et jamais contre des objets matériels. Détail révélateur : le montant payé – cent tissus, ou l'équivalent en bois de cam – était également le prix d'un esclave[38]. Les esclaves, je l'ai dit, étaient des prisonniers de guerre. Ils n'ont jamais été bien nombreux, semble-t-il ; Mary Douglas n'a réussi à repérer que deux descendants d'esclaves dans les années 1950, environ vingt-cinq ans après l'abolition de la pratique[39]. Mais peu importait leur nombre. Leur simple existence créait un précédent. Il était possible, parfois, de quantifier la valeur d'une vie humaine ; mais, si l'on pouvait passer de A = A (une vie = une autre vie) à A = B (une vie = cent tissus), c'était seulement parce que cette seconde équation s'imposait à la pointe d'une lance.

La dette de chair (chez les Tiv)

Si je me suis étendu de façon aussi détaillée sur les Lele, c'est en partie parce que je voulais donner une idée de ce qui m'incite à employer le terme « économie humaine », de ce qu'était la vie dans une de ces économies, du

type de drames qui occupaient les journées des gens, et du mode d'intervention caractéristique de la monnaie dans tout cela. Les monnaies Lele sont, je l'ai dit, des monnaies sociales par essence. On les utilise pour marquer toute visite, toute promesse, tout moment important dans la vie d'un homme ou d'une femme. La nature même des objets qui faisaient office de monnaie est sûrement significative aussi. Le tissu de raphia servait à se vêtir. À l'époque de Mary Douglas, c'était le moyen principal d'habiller le corps humain. Les barres de bois de cam étaient la source d'une pâte rouge qui servait de cosmétique – c'était la principale substance utilisée comme maquillage, par les hommes comme par les femmes, pour s'embellir chaque jour. Il s'agissait donc des matériaux utilisés pour donner forme à l'apparence physique des gens, pour leur donner une allure sérieuse, présentable, séduisante et digne aux yeux de leurs semblables. C'était ce qui transformait un corps nu en être social convenable.

Ce n'est pas une coïncidence. En fait, c'est extrêmement courant dans les économies que j'appelle humaines. La monnaie provient presque toujours, au départ, d'objets essentiellement utilisés comme ornements de la personne. Perles, coquillages, plumes, dents de chien ou de baleine, or et argent constituent autant d'exemples bien connus. Tous ont pour seule utilité de donner aux gens une apparence plus intéressante, donc plus belle. On pourrait croire que les baguettes de laiton qu'utilisaient les Tiv font exception, mais ce n'est pas le cas. Elles servaient essentiellement de matière première pour fabriquer des bijoux, ou bien elles étaient simplement tordues en cerceaux qu'on utilisait dans les danses. Il y a des exceptions (le bétail, par exemple), mais, en général, c'est seulement quand apparaissent les États, puis les marchés, que nous commençons à voir des monnaies comme l'orge, le fromage, le tabac ou le sel[40].

Ce point illustre aussi l'enchaînement bien particulier des idées qui caractérisent si souvent les économies humaines. D'un côté, la vie humaine est la valeur absolue. Il n'y a aucun équivalent possible. Qu'une vie soit donnée ou prise, la dette est absolue. Dans certains endroits, ce principe est vraiment sacro-saint. Le plus souvent, il est atténué par des jeux complexes comme ceux que jouent les Tiv et les Lele : donner une vie pour les premiers, prendre une vie pour les seconds crée une dette qu'on ne peut rembourser qu'en remettant un autre être humain. Et, dans les deux cas, la

pratique finit par engendrer un jeu d'une extraordinaire complexité où les hommes importants, en fin de compte, échangent les femmes, ou du moins les droits sur leur fécondité.

Mais c'est déjà une sorte d'ouverture. Une fois que le jeu existe, que le principe de substitution intervient, il est toujours possible de l'étendre. Quand cela commence à se passer, des systèmes de dette conçus pour créer des gens peuvent – même ici – devenir soudain le moyen de les détruire.

Pour un exemple, retournons chez les Tiv. Le lecteur se souvient que, si un homme n'a pas de sœur ou de pupille à donner en échange de son épouse, il lui est possible d'apaiser les parents et le tuteur de celle-ci par des dons monétaires. Mais cette femme ne sera jamais vraiment considérée comme étant à lui. Ici aussi, il y avait une seule exception, spectaculaire. Un homme pouvait acheter une esclave, une femme enlevée lors d'un raid dans un pays lointain[41]. Les esclaves n'avaient pas de parents, ou on pouvait les traiter comme s'ils n'en avaient pas. Ils avaient été arrachés par la force à tous les réseaux d'obligations et de dettes mutuelles où les gens ordinaires acquièrent leur identité publique. C'est pourquoi on pouvait les acheter et les vendre.

Mais, une fois mariée, la femme achetée allait vite créer de nouveaux liens. Elle n'était plus une esclave, et ses enfants étaient parfaitement légitimes – plus, d'ailleurs, que ceux d'une femme simplement acquise en payant constamment des baguettes de laiton.

Nous avons là, peut-être, un principe général : pour rendre quelque chose vendable dans une économie humaine, il faut d'abord l'arracher à son contexte. C'est ce qui se passe avec les esclaves, ces gens volés à la communauté qui a fait d'eux ce qu'ils sont. Étrangers dans leur nouvelle communauté, les esclaves n'avaient plus ni mère, ni père, ni parenté d'aucune sorte. C'est pour cela qu'on pouvait les acheter, les vendre ou même les tuer : parce que la *seule* relation qu'ils avaient était celle qui les liait à leurs propriétaires. Chez les Lele, la capacité des villages à organiser des raids pour enlever des femmes dans des communautés étrangères semble avoir été cruciale pour leur permettre de commencer à échanger des femmes contre de la monnaie – même si, dans leur cas, ils ne pouvaient le faire qu'à une échelle très limitée. Après tout, les parents de ces femmes n'étaient pas très loin et ils allaient sûrement venir demander des

explications. Finalement, il faudrait bien que quelqu'un propose un arrangement plus ou moins acceptable pour tout le monde[42].

Néanmoins, je voudrais aussi souligner que ce n'est pas tout. À lire une grande partie de la littérature anthropologique, on a le sentiment très net que de nombreuses sociétés africaines étaient hantées par une peur : elles avaient conscience que, si les choses dérapaient même légèrement, ces réseaux complexes de dettes pouvaient se muer en quelque chose d'absolument terrifiant. Les Tiv en sont un exemple spectaculaire.

*

Chez les étudiants en anthropologie, les Tiv sont surtout connus pour la division de leur vie économique en « trois sphères d'échange » séparées, selon l'analyse de leurs plus célèbres ethnographes, Paul et Laura Bohannan. L'activité économique ordinaire, quotidienne, était essentiellement l'affaire des femmes. C'étaient elles qui peuplaient les marchés et cheminaient sur les pistes pour donner et rendre de petits cadeaux de gombos, de noix ou de poissons. Les hommes s'occupaient de choses qu'ils jugeaient plus importantes – le type de transactions que l'on pouvait mener avec la monnaie Tiv, qui, comme celle des Lele, avait deux valeurs : une sorte de tissu local, le *tugudu*, largement exporté, et, pour les transactions majeures, les faisceaux de baguettes de laiton importées[43]. On pouvait utiliser ces dernières pour certaines acquisitions ostentatoires et luxueuses (des vaches, des épouses étrangères achetées), mais elles servaient essentiellement à participer au donnant-donnant des affaires politiques, à s'assurer les services des guérisseurs, à acquérir des objets magiques, à se faire initier dans des sociétés secrètes. En politique, les Tiv étaient encore plus résolument égalitaristes que les Lele : les hommes âgés qui avaient réussi, avec leurs nombreuses épouses, dominaient peut-être leurs fils et d'autres dépendants dans l'enceinte de leur propre maison, mais, en dehors de cela, il n'existait aucune organisation politique officielle, quelle qu'elle fût. Pour terminer, il y avait le système des pupilles, entièrement composé de droits d'hommes sur des femmes. D'où la notion de « sphères ». En principe, ces trois niveaux – biens de consommation ordinaires, biens de prestige masculins, droits sur les femmes – étaient totalement séparés. Aucune quantité de gombos ne pouvait apporter une

baguette de laiton, et aucune quantité de baguettes de laiton, en principe, ne pouvait apporter les pleins droits sur une femme.

En pratique, il y avait des moyens de fausser le système. Supposons qu'un voisin organise une fête et qu'il se trouve à court de vivres ; on peut lui venir en aide et plus tard, discrètement, demander en remboursement un ou deux faisceaux. Pour faire de telles transactions – « transformer les poussins en vaches », disait le proverbe –, et pour finir utiliser sa richesse et son prestige comme un moyen d'acquérir des épouses, il fallait un « cœur fort » – autrement dit une personnalité entreprenante et charismatique[44]. Mais « cœur fort » avait aussi un autre sens. On estimait qu'il existait une substance biologique réelle, le *tsav*, qui se développait sur le cœur humain. C'est ce qui donnait à certains leur charme, leur énergie et leur force de persuasion. Le *tsav* était donc à la fois une substance physique et le pouvoir invisible qui permet à certaines personnes d'en soumettre d'autres à leur volonté[45].

Mais il y avait un problème – et la plupart des Tiv, à cette époque, paraissaient persuadés que c'était *le* problème de leur société. On pouvait aussi accroître son *tsav* artificiellement, et il n'existait qu'un seul moyen d'y parvenir : consommer de la chair humaine.

Il n'y a aucune raison de croire, je m'empresse de le souligner, que qui que ce soit chez les Tiv ait réellement pratiqué le cannibalisme. L'idée de manger de la chair humaine les dégoûte et les horrifie autant que la grande majorité des Américains. Mais, pendant des siècles, la plupart d'entre eux semblent avoir été véritablement obsédés par un soupçon : certains de leurs voisins – notamment les hommes importants, qui devenaient les chefs politiques de fait – n'étaient-ils pas en secret des cannibales ? Les hommes qui augmentaient leur *tsav* par de tels moyens, disaient les histoires, acquéraient des pouvoirs extraordinaires : ils pouvaient voler dans le ciel, devenir invulnérables aux armes, envoyer de nuit leurs âmes tuer leurs victimes de telle façon que celles-ci ne savaient même pas qu'elles étaient mortes – elles erraient, déconcertées et impuissantes, prêtes à être fauchées pour leurs festins cannibales. Bref, ils devenaient des sorciers terrifiants[46].

Le *mbatsav*, la société des sorciers, était toujours en quête de nouveaux membres, et il ne pouvait en trouver qu'en amenant des gens, par la ruse, à manger de la chair humaine. Un sorcier prenait un morceau du corps d'un

de ses propres parents rapprochés, qu'il avait tué, et le mêlait aux aliments de la victime. Si l'homme était assez imprudent pour le manger, il contractait une « dette de chair ». Et la société des sorciers faisait en sorte que les dettes de chair soient toujours payées.

> Peut-être votre ami, ou un homme plus âgé, a-t-il remarqué que vous avez beaucoup d'enfants, ou de frères et sœurs. Il vous amène donc, par ruse, à contracter la dette avec lui. Il vous invite à manger chez lui en tête à tête et, au début du repas, il met devant vous deux plats de sauce, dont l'un contient de la chair humaine cuisinée […].

Si vous prenez du mauvais plat sans avoir un « cœur fort » – le potentiel nécessaire pour devenir un sorcier –, vous allez tomber malade et vous enfuir de la maison, terrorisé. Mais si vous possédez ce potentiel caché, la chair humaine commencera à œuvrer en vous. Le soir même, vous constaterez que votre maison est encerclée par des chats et des hiboux aux cris stridents. Des bruits étranges vont retentir. Votre nouveau créancier va surgir devant vous, soutenu par ses confédérés du mal. Il vous dira qu'il a tué son propre frère pour que vous puissiez dîner tous les deux, et feindra d'être torturé à l'idée d'avoir perdu son parent, alors que vous êtes là, vous, entouré de vos parents bien nourris et en bonne santé. Les autres sorciers le soutiendront, en agissant comme si tout était de votre faute. « Tu as cherché des ennuis et les ennuis sont venus à toi. Couche-toi par terre, qu'on te tranche la gorge[47]. »

Il y a qu'une seule issue : promettre un membre de sa famille comme substitut. C'est possible, parce que vous découvrez que vous avez de nouveaux pouvoirs, et ils sont terribles, mais ils doivent impérativement être utilisés comme l'exigent les autres sorciers. Un par un, vous allez devoir tuer vos frères, vos sœurs, vos enfants ; leurs corps seront volés dans leurs tombes par le collège des sorciers, ramenés à la vie juste assez longtemps pour être convenablement engraissés, torturés, tués une seconde fois, puis découpés et rôtis en vue d'un nouveau festin.

> La dette de chair se poursuit sans répit. Le créancier ne cesse de se présenter. Si le débiteur n'a pas derrière lui des hommes très puissants en *tsav*, il ne peut pas se libérer de la dette de chair tant qu'il n'a pas donné tous les siens, et sa famille est exterminée. Puis il va lui-même se coucher par terre pour être massacré, et la dette est enfin éteinte[48].

La traite

En un sens, ce qui se passe ici est évident. Les hommes au « cœur fort » ont du pouvoir et du charisme ; en les utilisant, ils peuvent manipuler la dette pour transformer les excédents d'aliments en trésors et les trésors en épouses, pupilles et filles, et devenir ainsi les chefs de familles en expansion constante. Mais ce pouvoir, ce charisme qui leur permet d'agir ainsi, les expose aussi au danger permanent d'une inversion du processus dans une sorte d'horrible implosion : ils risquent de créer des dettes de chair par lesquelles leur propre famille sera reconvertie en aliments.

Si l'on essaie d'imaginer ce qui pourrait arriver de pire à quelqu'un, être contraint de consommer les cadavres mutilés de ses enfants figurerait, en tout lieu, très haut sur la liste. Mais les anthropologues ont fini par comprendre, au fil des années, que chaque société est hantée par des cauchemars légèrement différents, et que ces différences sont importantes. Les histoires d'horreur, qu'elles portent sur des vampires, des goules ou des zombies mangeurs de chair humaine, reflètent toujours, semble-t-il, un aspect de la vie sociale de ceux qui les racontent, une potentialité terrifiante dans leur façon d'interagir entre eux, qu'ils ne veulent pas reconnaître ni regarder en face, mais dont ils ne peuvent s'empêcher de parler[49].

Dans le cas des Tiv, de quoi pourrait-il s'agir ? Ils avaient, manifestement, un problème majeur avec l'autorité. Ils vivaient dans un paysage ponctué de complexes d'habitations : chacun était organisé autour d'un seul homme âgé, avec ses nombreuses épouses, ses enfants et ses dépendants. À l'intérieur, cet homme avait une autorité quasi absolue. À l'extérieur, il n'y avait aucune structure politique officielle, et les Tiv étaient farouchement égalitaristes. Bref, tous les hommes aspiraient à dominer de grandes familles, mais ils se méfiaient à l'extrême de toute forme de domination. Comment s'étonner, dans ces conditions, de l'ambivalence des hommes Tiv à propos de la nature même du pouvoir ? de les voir si persuadés que les qualités qui permettent à un homme de s'élever à une position de prééminence légitime pourraient, si elles étaient poussées un peu plus loin, faire de lui un monstre[50] ? De fait, la plupart des Tiv postulaient, semble-t-il, que la plupart des hommes âgés étaient bel et bien des sorciers, et que, si un jeune mourait, quelqu'un payait probablement ainsi une dette de chair.

Mais nous n'avons toujours pas de réponse à la question qui vient d'emblée à l'esprit : pourquoi formuler tout cela en termes de dette ?

*

Un petit rappel historique s'impose ici. Il semble que les ancêtres des Tiv soient arrivés dans la vallée de la Bénoué et sur les terres adjacentes vers 1750 – époque où l'ensemble du territoire de l'actuel Nigeria était ravagé par la traite transatlantique. Les premiers récits racontent que les Tiv, pendant leur migration, peignaient souvent sur leurs épouses et leurs enfants de fausses cicatrices de la variole pour que d'éventuels razzieurs aient peur de les enlever[51]. Ils se sont établis dans une région notoirement inaccessible et ont opposé une résistance farouche aux raids périodiques des royaumes voisins, au nord et à l'ouest – avant d'opérer, finalement, un rapprochement politique avec eux[52].

Les Tiv étaient donc tout à fait conscients de ce qui se passait tout autour d'eux. Examinons, par exemple, le cas des barres de cuivre, dont ils veillaient tant à restreindre l'usage pour éviter qu'elles ne deviennent une forme « généraliste » de monnaie.

Il faut savoir que, dans cette région de l'Afrique, les barres de cuivre servent de monnaie depuis des siècles, y compris, au moins dans certains endroits, pour des transactions commerciales ordinaires. C'était assez facile : il suffisait de les casser en petits bouts, ou d'en étirer certaines en minces fils que l'on enroulait en petites spirales, et l'on avait une petite monnaie parfaitement utilisable pour les transactions de marché quotidiennes[53]. Mais la plupart des barres présentes en pays Tiv depuis la fin du XVIII^e^ siècle avaient été fabriquées en série dans des usines de Birmingham et importées dans le port de Vieux-Calabar, à l'embouchure de la Cross River, par des marchands d'esclaves basés à Liverpool et Bristol[54]. Dans tout le pays bordant la Cross River – c'est-à-dire dans la région qui jouxtait au sud le territoire Tiv –, les barres de cuivre servaient de monnaie quotidienne. C'est probablement ainsi qu'elles sont entrées en pays Tiv : soit apportées par des colporteurs venus de la Cross River, soit acquises par des commerçants Tiv au cours d'expéditions extérieures. Tout cela rend

d'autant plus significatif le refus des Tiv de les utiliser comme une monnaie de ce genre.

Au cours des seules années 1760, cent mille captifs africains, peut-être, ont descendu la Cross River jusqu'à Calabar et aux ports voisins, où ils ont été enchaînés, embarqués sur des bateaux britanniques, français ou sous autre pavillon européen et transférés outre-Atlantique – au total, environ un million et demi ont été exportés du golfe du Biafra pendant l'ensemble de la traite[55]. Certains avaient été capturés dans des guerres ou des raids, ou simplement enlevés. En majorité, ils avaient été emmenés pour dettes.

Mais il me faut ici dire un mot de l'organisation du commerce des esclaves.

Globalement, la traite transatlantique était un gigantesque réseau d'accords de crédit. Les armateurs basés à Liverpool ou à Bristol achetaient à crédit, à des conditions avantageuses, des marchandises aux grossistes locaux, qu'ils comptaient payer sur la vente (à crédit aussi) des esclaves aux planteurs des Antilles et d'Amérique – le financement ultime de toute l'affaire étant assuré par des commissionnaires de la City sur les profits du commerce du sucre et du tabac[56]. Les armateurs transportaient leurs marchandises vers des ports africains comme Vieux-Calabar. Calabar était la cité-État commerçante typique, dominée par de riches négociants africains qui s'habillaient à l'européenne, vivaient dans des maisons de style européen et envoyaient même leurs enfants, parfois, faire leurs études en Angleterre.

À l'arrivée, les marchands européens négociaient la valeur de leur cargaison en barres de cuivre, la monnaie du port. En 1698, l'un d'eux, à bord d'un navire baptisé le *Dragon*, a noté les prix suivants, qu'il avait pu établir pour ses marchandises :

une barre de fer	4 barres de cuivre
un lot de perles	4 barres de cuivre
cinq rangos[57]	4 barres de cuivre
une bassine n° 1	4 barres de cuivre
une chope	3 barres de cuivre
un yard [ah] de lin	1 barre de cuivre
	1 barre de cuivre

six couteaux 1 barre de cuivre 3 barres de cuivre

une cloche en cuivre n° 1 3 barres de cuivre[58]

À l'apogée de la traite, cinquante ans plus tard, les navires britanniques apportaient de grosses quantités de tissus (tant des produits des nouvelles usines de Manchester que des calicots venus de l'Inde) et beaucoup d'articles en fer et en cuivre, ainsi que des produits secondaires comme les perles et, pour des raisons évidentes, un nombre important d'armes à feu[59]. Les marchandises étaient alors avancées, toujours à crédit, aux négociants africains, qui les distribuaient à leurs propres agents chargés de les transporter vers l'amont du fleuve.

Tout cela posait un problème évident : comment garantir le remboursement des dettes ? La traite était un commerce d'une duplicité et d'une brutalité extraordinaires, et les razzieurs d'esclaves risquaient fort d'être des débiteurs peu fiables – notamment dans leurs transactions avec des marchands étrangers qu'ils ne reverraient peut-être jamais[60]. D'où l'apparition rapide d'un système où les capitaines européens exigeaient en garantie des « personnes-gages ».

Il est clair que le type de « gage » dont nous parlons ici est tout à fait différent de celui que nous avons rencontré chez les Lele. Dans de nombreux royaumes et cités marchandes d'Afrique occidentale, le statut de gage avait déjà profondément changé de nature à l'époque où les Européens sont entrés en scène vers 1500 – il était devenu, de fait, une sorte de péonage. Les débiteurs remettaient des membres de leur famille en garantie de leurs prêts ; les gages devenaient alors des dépendants dans les maisons des créanciers, ils travaillaient leurs champs, effectuaient leurs tâches ménagères – leur personne faisait office de nantissement et leur travail, de fait, remplaçait l'intérêt[61]. Les gages n'étaient pas des esclaves ; ils n'étaient pas, comme les esclaves, coupés de leur famille ; mais ils n'étaient pas précisément libres non plus[62]. À Calabar et dans d'autres ports, les capitaines des navires esclavagistes, quand ils avançaient des marchandises à un partenaire africain, ont vite pris l'habitude d'exiger en garantie des gages – par exemple, deux de ses dépendants personnels pour trois esclaves à livrer, et parmi eux, de préférence, au moins un membre de sa famille[63]. En pratique, cela revenait en fait à exiger des otages, et ce système a parfois

provoqué des crises politiques majeures quand certains capitaines, las d'attendre une cargaison d'esclaves en retard, ont décidé d'appareiller avec une cargaison de gages.

En amont, les gages de la dette jouaient aussi un rôle majeur dans la traite. D'un côté, la région était un peu singulière. Presque partout en Afrique occidentale, la traite passait par de très grands royaumes comme le Dahomey ou l'empire Ashanti, qui faisaient des guerres et imposaient des châtiments draconiens – les monarques recouraient couramment à cet expédient : manipuler le système judiciaire pour que pratiquement tous les crimes soient passibles de réduction à l'esclavage ; ou de mort, avec réduction à l'esclavage de la femme et des enfants du condamné ; ou d'amendes outrageusement élevées, qui, lorsqu'elles ne pouvaient être payées, entraînaient la vente du mauvais payeur et de sa famille comme esclaves. D'un autre côté, cette région est singulièrement révélatrice : l'absence de toute grande structure étatique permet de voir plus facilement ce qui s'est vraiment passé. Le climat de violence généralisé a abouti à la perversion systématique de toutes les institutions des économies humaines existantes : elles se sont muées en un gigantesque appareil de déshumanisation et de destruction.

Dans la région de la Cross River, la traite semble avoir connu deux phases. La première a été une période de terreur absolue et de chaos total : les raids étaient fréquents, et toute personne voyageant seule risquait d'être enlevée par des bandes errantes de brigands et vendue à Calabar. Très vite, les villages ont été abandonnés ; beaucoup d'habitants ont fui dans la forêt ; les hommes devaient s'organiser en groupes armés pour aller cultiver les champs[64]. Cette période a été relativement brève. La seconde a commencé quand des représentants de sociétés marchandes locales ont commencé à s'établir dans les localités de toute la région en offrant de rétablir l'ordre. La plus connue était la Confédération Aro, dont les membres s'autobaptisaient « les Enfants de Dieu »[65]. S'appuyant sur des mercenaires lourdement armés et sur le prestige de leur célèbre oracle à Arochukwu, ils ont instauré un nouveau système judiciaire d'une extrême dureté[66]. Les kidnappeurs ont été traqués et vendus eux-mêmes comme esclaves. La sécurité a été rétablie sur les routes et dans les fermes. En même temps, les Aro coopéraient localement avec les anciens pour créer un code de lois rituelles et de peines

si exhaustif et si sévère que chacun risquait constamment de commettre une infraction[67]. Quiconque violerait une de ces lois serait remis aux Aro pour être convoyé vers la côte, et son accusateur recevrait son prix en barres de cuivre[68]. Selon certains textes de l'époque, un mari qui n'aimait pas sa femme et avait besoin de baguettes de laiton pouvait toujours trouver une raison de la vendre, et les anciens du village – qui recevaient une part des profits – y consentaient presque invariablement[69].

Mais l'astuce la plus ingénieuse des sociétés marchandes consistait à favoriser l'expansion d'une société secrète appelée Ekpé. Ekpé était surtout célèbre pour parrainer de magnifiques cérémonies avec masques et initier ses membres à de profonds mystères, mais elle servait aussi de mécanisme secret de recouvrement des créances[70]. À Calabar même, par exemple, la société Ekpé pouvait recourir à une gamme complète de sanctions : d'abord le boycott (tous les membres avaient interdiction de faire affaire avec un débiteur en défaut de paiement), puis les amendes, la confiscation des biens, l'arrestation et enfin l'exécution – on laissait les plus infortunées de ces victimes attachées à des arbres après leur avoir ôté la mâchoire inférieure en guise d'avertissement aux autres[71]. La grande habileté de ces sociétés, c'était d'autoriser tout un chacun, toujours, à y entrer en payant, et à gravir les neuf grades initiatiques s'il pouvait en acquitter les droits d'accès – eux aussi payables, bien sûr, avec les baguettes de laiton fournies par les marchands eux-mêmes. À Calabar, la liste des droits à payer pour chaque grade était la suivante[72] :

<table>
<tr><td rowspan="2">1. Nyampi
2. Oku
Akana
3. Laiton
4. Makanda
5. Makara
6. Mboko
Mboko
7. Bunko
Abonko
8. Mboko
Nya Ekpo
9. Ekpe</td><td>}</td><td>300 boîtes de baguettes de laiton, à 2 livres 9 shillings chacune = 735 livres pour les quatre premiers grades.</td></tr>
<tr><td>}</td><td>50 boîtes de baguettes de laiton pour chacun des grades inférieurs.</td></tr>
</table>

Bref, c'était très cher. Mais appartenir à la société secrète est vite devenu la principale distinction honorifique partout. Si les droits à payer étaient sans nul doute moins exorbitants dans les petits villages reculés, l'effet restait le même : des milliers de personnes se sont retrouvées endettées à l'égard des marchands, soit à cause des droits à payer pour adhérer, soit en raison des produits commerciaux qu'on leur fournissait (essentiellement du tissu et du métal, qui servaient à créer le matériel et les costumes nécessaires aux représentations d'Ekpé). Et ils avaient eux-mêmes pour mission, désormais, d'imposer le recouvrement de ce qu'ils devaient. Ces dettes aussi étaient régulièrement payées en êtres humains, officiellement remis comme gages.

Comment cela se passait-il en pratique ? De façon très variable selon les endroits, semble-t-il. Dans le district d'Afikpo, très loin en amont de la Cross River, nous lisons que les activités quotidiennes – l'acquisition des aliments, par exemple – se menaient, comme chez les Tiv, « sans commerce ni recours à la monnaie ». Les baguettes de laiton, fournies par les sociétés marchandes, étaient utilisées pour acheter et vendre des esclaves, mais, pour le reste, servaient essentiellement comme une monnaie sociale : elles étaient « utilisées pour des dons et des paiements aux funérailles, remises de titre et autres cérémonies[73] ». La plupart de ces paiements, titres et cérémonies étaient liés aux sociétés secrètes que les marchands avaient aussi introduites dans la région. Tout cela sonne un peu comme le système Tiv, mais la présence des marchands garantissait que les effets seraient très différents :

> Autrefois, si quelqu'un avait des difficultés ou des dettes dans les régions en amont de la Cross River, et qu'il voulait rapidement de la monnaie, il « donnait en gage » un ou plusieurs de ses enfants, ou quelque autre membre de sa famille ou de sa maisonnée, à l'un des commerçants Akunakuna qui se rendaient périodiquement dans son village. Ou il faisait un raid dans un village voisin et s'emparait d'un ou d'une enfant, qu'il vendait au même acheteur avide d'acheter[74].

Le passage n'a de sens que si l'on sait que les débiteurs étaient aussi, en tant que membres des sociétés secrètes, les agents de recouvrement. La prise d'un enfant renvoie à la pratique locale du *panyarring*, courante dans toute l'Afrique occidentale : les créanciers qui désespéraient d'être

remboursés faisaient irruption avec un groupe d'hommes armés dans le village du débiteur et s'emparaient de tout ce qui était facile à emporter et à garder en otage comme garantie – personnes, biens, animaux domestiques[75]. Ces personnes ou ces biens n'étaient pas forcément ceux du débiteur, ni même d'un de ses parents, mais peu importait. Les chèvres ou les enfants du voisin faisaient tout aussi bien l'affaire, puisque le but était de faire peser une pression sociale sur l'endetté. Comme l'écrit William Bosman [ai], « si le Débiteur est un honnête homme et la Dette juste, il entreprend immédiatement, en donnant satisfaction à ses Créanciers, de libérer ses Compatriotes[76] ». C'était effectivement un moyen de pression assez sensé dans un environnement dépourvu d'autorité centrale, où chacun avait un sentiment de responsabilité énorme à l'égard des membres de sa communauté, et insignifiant envers les autres. Dans le cas de la société secrète citée plus haut, on suppose que le débiteur exigeait le remboursement des dettes – réelles ou imaginaires – qu'avaient envers lui des personnes extérieures à l'organisation, afin de ne pas avoir à envoyer des membres de sa propre famille[77].

Ces expédients n'étaient pas toujours efficaces. Souvent, les débiteurs se voyaient contraints d'« engager » leurs enfants, de plus en plus d'enfants ou de dépendants bien à eux, jusqu'au jour où ils n'avaient d'autre recours que de se donner en gage eux-mêmes[78]. Au plus fort de la traite, bien sûr, « gage » n'était plus qu'un euphémisme. La distinction entre gage et esclave avait pratiquement disparu. Les débiteurs, comme leur famille avant eux, étaient finalement livrés aux Aro, puis aux Britanniques, et, pour terminer, enchaînés, entravés, entassés dans les minuscules vaisseaux esclavagistes et expédiés pour être vendus sur les plantations d'outre-mer[79].

*

Donc, si les Tiv étaient hantés par la vision d'une organisation secrète insidieuse qui attirait des victimes sans méfiance dans des pièges de la dette, où ils devenaient eux-mêmes les agents de recouvrement de dettes qu'il fallait payer avec les corps de leurs enfants et, en définitive, le leur, l'une des raisons est claire : c'était littéralement ce qui arrivait aux gens qui

vivaient à quelques centaines de kilomètres de chez eux. Et l'usage de l'expression « dette de chair » n'est nullement inapproprié. Les esclavagistes ne réduisaient peut-être pas leurs victimes à l'état de viande, mais ils les réduisaient sûrement à n'être rien de plus qu'un corps. Être esclave, c'était être arraché à sa famille, à sa parenté, à ses amis et à son village, privé de son nom, de son identité et de sa dignité ; de tout ce qui fait de quelqu'un une personne et non une pure machine humaine capable de comprendre des ordres. Et la grande majorité des esclaves ne se voyaient pas non plus offrir beaucoup d'occasions de développer des relations humaines durables. La plupart de ceux qui ont fini dans les plantations des Caraïbes ou d'Amérique sont morts à la tâche.

Ce qui est remarquable, c'est que tout cela s'est fait – que les corps ont été extraits – en utilisant les mécanismes mêmes de l'économie humaine, qui considère par principe que les vies humaines sont la valeur ultime, à laquelle rien ne saurait être comparé. Toutes ses institutions – les droits à payer pour les initiations, les moyens de calculer la culpabilité et la compensation, les monnaies sociales, le statut de gage en cas de dette – ont été transformées en leur contraire ; on a fait, pour ainsi dire, marcher la machine à l'envers ; et, comme les Tiv l'ont bien vu aussi, les engrenages et mécanismes conçus pour créer des humains se sont écroulés sur eux-mêmes et sont devenus des moyens de les détruire.

*

Je ne veux pas laisser au lecteur l'impression que ce que je décris ici est spécifique à l'Afrique. On pourrait faire exactement les mêmes constats partout où des économies humaines sont entrées en contact avec des économies commerciales (notamment des économies commerciales dotées d'une technologie militaire avancée et d'une insatiable demande de travail humain).

On peut observer des situations remarquablement proches dans toute l'Asie du Sud-Est, en particulier chez les montagnards et insulaires qui vivaient à la lisière des grands royaumes. Partout en Asie du Sud-Est, comme l'a souligné le premier historien de la région, Anthony Reid, la main-d'œuvre est longtemps venue essentiellement des relations d'asservissement pour dettes.

> Même dans des sociétés relativement simples, peu pénétrées par l'argent, des besoins rituels exigeaient des dépenses importantes – le « paiement de la fiancée » lors du mariage et le sacrifice d'un buffle à la mort d'un membre de la famille. De l'avis général, ces besoins rituels sont la raison la plus courante pour laquelle les pauvres s'endettent auprès des riches […][80].

Voici par exemple une pratique constatée de la Thaïlande aux Célèbes : un groupe de frères pauvres s'adresse à un riche mécène pour qu'il paie les frais du mariage de l'un d'eux. On l'appelle ensuite leur « maître ». Cela ressemble plutôt à une relation patron-client : les frères seront peut-être tenus d'effectuer pour lui un petit travail occasionnel ou de l'escorter en quelques occasions où il doit faire bonne impression – guère plus. Néanmoins, techniquement, leurs enfants lui appartiennent, et « il peut aussi reprendre l'épouse qu'il a donnée si ses serviteurs ne s'acquittent pas de leurs obligations[81] ».

Ailleurs, nous entendons à peu près les mêmes histoires qu'en Afrique : des paysans qui se donnent en gage, eux ou des membres de leur famille, ou même parient au jeu leur liberté ; des principautés où les sanctions judiciaires sont invariablement de lourdes amendes. « Il était fréquent, bien sûr, que le condamné ne puisse pas s'acquitter de l'amende ; il devenait alors – de même, souvent, que tous ceux qui dépendaient de lui – le serviteur du monarque, de la partie lésée, ou de quiconque pouvait payer son amende à sa place[82]. » Reid souligne que, dans la plupart des cas, ce processus était relativement inoffensif – en fait, il arrivait que des pauvres empruntent à seule fin de devenir les débiteurs d'un riche patron qui pourrait leur assurer de quoi manger en période difficile, un toit, une épouse. Manifestement, ce n'était pas de l'« esclavage » au sens classique. Du moins tant que le patron ne décidait pas d'envoyer certains de ses dépendants à ses propres créanciers dans un lointain territoire comme Majapahit ou Ternate : ils se retrouvaient alors à peiner dans les cuisines ou la plantation de poivre d'un haut personnage, comme n'importe quel autre esclave.

Il est essentiel de préciser cela, car l'une des retombées de la traite est d'avoir souvent laissé à ceux qui n'y vivent pas une certaine image de l'Afrique : continent irrémédiablement violent et sauvage ; et cette image a eu des effets désastreux pour ceux qui y vivent. Il convient donc d'examiner

l'histoire d'un lieu que l'on a coutume de présenter sous le jour diamétralement opposé : Bali, la célèbre « île aux dix mille temples », souvent évoquée dans les textes anthropologiques et les brochures touristiques comme si elle était exclusivement peuplée d'artistes rêveurs et placides qui passent leur temps à arranger des fleurs et à effectuer des mouvements synchrones dans les danses.

Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Bali n'avait pas encore acquis cette réputation. En ce temps-là, elle était divisée en une douzaine de minuscules royaumes querelleurs en état de guerre quasi perpétuel. En fait, aux yeux des marchands et administrateurs hollandais confortablement installés dans l'île voisine de Java, son image d'alors était presque exactement le contraire de celle d'aujourd'hui. Les Balinais étaient considérés comme un peuple rustre et violent, gouverné par des nobles opiomanes, décadents, dont la richesse reposait presque exclusivement sur leur empressement à vendre aux étrangers leurs sujets comme esclaves. À l'époque où les Hollandais ont pris le contrôle total de Java, Bali s'était muée en un réservoir d'êtres humains à exporter – les jeunes Balinaises, en particulier, étaient très demandées dans les villes de toute la région pour y servir de prostituées ou de concubines[83]. Tandis que l'île était progressivement aspirée dans le commerce des esclaves, son système social et politique se transformait presque entièrement en machine d'extraction forcée des femmes. Même dans les villages, les mariages ordinaires prenaient la forme de « mariages par capture » – c'étaient parfois des fugues amoureuses, des mises en scène, et parfois de vrais enlèvements par la force, auquel cas les kidnappeurs payaient ensuite la famille pour qu'elle oublie l'affaire[84]. Mais si une femme était capturée par un personnage vraiment important, aucune indemnisation ne serait offerte. Dans les années 1960 encore, les plus âgés se rappelaient que les jeunes femmes séduisantes étaient cachées par leurs parents, qu'elles avaient

> interdiction de porter d'imposantes offrandes aux fêtes des temples : on craignait qu'elles ne soient remarquées par un agent du roi et conduites de force dans les quartiers féminins du palais, strictement protégés, où le regard des visiteurs masculins devait rester au niveau des pieds. Car il y avait peu de chances qu'une fille devienne une épouse de basse caste (*penawing*) légitime du raja. […] Après avoir donné quelques années de satisfaction libertine, elle allait probablement dégénérer en servante proche de l'esclave[85].

Et si elle réussissait à s'élever jusqu'à être perçue par les épouses de haute caste comme une rivale, elle risquait d'être empoisonnée, ou déportée à l'étranger : elle se retrouverait à servir les soldats dans un bordel chinois de Yogyakarta ou à faire les lits dans la maison d'un planteur français de la Réunion[86]. Pendant ce temps, les codes juridiques royaux étaient réécrits dans l'esprit habituel, sauf qu'ici la force de la loi était dirigée avant tout et explicitement contre les femmes. Non seulement les criminels et les débiteurs devaient être réduits en esclavage et déportés, mais tout homme marié se voyait accorder le droit de répudier sa femme, auquel cas elle devenait automatiquement propriété du monarque local, qui pouvait en disposer à sa guise. Même une femme dont le mari mourait avant qu'elle ne lui ait donné d'héritier mâle serait livrée au palais pour être vendue à l'étranger[87].

Comme l'explique Adrian Vickers, les célèbres combats de coqs de Bali eux-mêmes – si familiers à tout étudiant de première année en anthropologie – ont été, à l'origine, promus par les cours royales afin qu'elles puissent recruter leur marchandise humaine :

> Les rois ont même aidé les gens à s'endetter en organisant de grands combats de coqs dans leurs capitales. La passion et l'extravagance encouragées par ce sport excitant ont conduit bien des paysans à parier plus qu'ils ne pouvaient se le permettre. Comme dans tout jeu de hasard, l'espoir de s'enrichir considérablement et le ressort dramatique du concours alimentaient des ambitions que peu de gens pouvaient s'offrir et, à la fin de la journée, quand le dernier ergot s'était planté dans la poitrine du dernier coq, de nombreux paysans n'avaient plus de maison où rentrer ni de famille à rejoindre. Ils allaient être vendus à Java, avec leur femme et leurs enfants[88].

Réflexions sur la violence

J'ai commencé ce livre en posant une question : comment les obligations morales entre personnes en viennent-elles à être pensées comme des dettes, ce qui finit par justifier des comportements que l'on jugerait sans cela d'une immoralité totale ?

À l'orée de ce chapitre, j'ai proposé un début de réponse : en faisant une distinction entre les économies commerciales et ce que j'appelle les « économies humaines », celles où la monnaie sert à des fins essentiellement sociales – créer, maintenir ou interrompre des relations

entre des personnes, et non acheter des choses. Comme Rospabé l'a si puissamment démontré, ces monnaies sociales ont pour spécificité de n'être jamais vraiment équivalentes aux personnes. Elles constituent plutôt un rappel constant qu'un humain ne peut jamais être équivalent à rien – même pas, en définitive, à un autre humain. C'est la vérité profonde de la vendetta. Nul ne peut vraiment pardonner à l'homme qui a tué son frère, car chaque frère est unique. Rien ne peut le remplacer – pas même un autre homme à qui l'on donnera son nom et son statut, une concubine dont le fils portera son nom, ni une épouse du fantôme qui aura un enfant destiné à venger un jour sa mort.

Dans une économie humaine, chaque personne est unique et d'une valeur incomparable, car chacune est un nœud unique de relations avec d'autres. Une femme peut être fille, sœur, amante, rivale, compagne, mère, camarade de classe d'âge et conseillère, pour de nombreuses personnes et de bien des façons. Chaque relation est unique, même dans une société où elles sont toutes entretenues par un mouvement constant de don et contre-don d'objets génériques, comme le tissu de raphia ou les faisceaux de fils de cuivre. En un sens, ces objets font de quelqu'un celui qu'il est – la nature de ce qui sert de monnaie sociale le montre bien : ce sont souvent des choses utilisées par ailleurs pour vêtir ou orner le corps humain, qui contribuent à faire de chacun celui qu'il est aux yeux des autres. Néanmoins, tout comme nos vêtements ne font pas vraiment de nous qui nous sommes, une relation maintenue en vie en donnant et en recevant du raphia est toujours plus que cela[89]. Ce qui signifie que le raphia est toujours moins. C'est pourquoi Rospabé a eu raison, je pense, de bien souligner que, dans ce type d'économie, la monnaie ne peut jamais se substituer à une personne : la monnaie est une façon de dire exactement cela, de reconnaître que la dette ne peut être payée. Mais même considérer qu'une personne peut se substituer à une personne, qu'une sœur peut être tenue, en un sens, pour l'équivalent d'une autre, n'a rien d'évident. Vue sous ce jour, l'expression « économies humaines » a deux visages. Ce sont malgré tout des économies, c'est-à-dire des systèmes d'échange où les qualités sont réduites à des quantités, ce qui permet des calculs de gain et de perte – même si ces calculs se limitent (comme dans l'échange de sœurs) à 1 = 1 ou (comme dans la vendetta) à 1 – 1 = 0.

Comment en arrive-t-on à cette calculabilité ? Comment devient-il possible de traiter des personnes comme si elles étaient identiques ? L'exemple des Lele nous a donné une piste sur la façon dont on transforme un humain en objet d'échange. Comment fait-on d'une femme l'équivalent d'une autre, par exemple ? D'abord en l'arrachant à son contexte ; autrement dit, en la coupant de ce réseau de relations qui fait d'elle ce qu'elle est, un confluent unique de rapports humains, pour la transformer en une valeur générique que l'on peut ajouter, soustraire et utiliser afin de mesurer des dettes. Cela nécessite une certaine violence. Faire de cette femme l'équivalent d'une barre de bois de cam exige encore plus de violence. Et il faut une violence énorme, permanente et systématique pour l'arracher si totalement à son contexte qu'elle devient une esclave.

Soyons clair. Je n'emploie pas ici le mot « violence » au sens métaphorique. Je ne parle pas d'une violence purement conceptuelle, mais littérale : la menace de briser les os, de meurtrir la chair ; les coups de poing, les coups de pied – comme chez les Hébreux antiques : quand ils parlaient de leurs filles « asservies », ils ne faisaient pas de poésie, ils pensaient à de vraies cordes, à de vraies chaînes.

Pour la plupart, nous n'aimons pas réfléchir beaucoup sur la violence. Ceux qui ont la chance de vivre une vie relativement sûre et confortable dans une ville moderne sont enclins soit à faire comme si elle n'existait pas, soit, quand on leur rappelle son existence, à faire aussitôt une croix sur le vaste monde de « là-bas », cet endroit terrible et brutal que l'on ne peut pas faire grand-chose pour aider. Ces deux réactions instinctives nous permettent de ne pas avoir à penser à quel degré la violence, ou du moins sa menace, définit jusqu'à notre propre vie quotidienne (comme je le dis souvent, pensez à ce qui arriverait à qui exigerait le droit d'entrer dans une bibliothèque universitaire sans carte valide), et de surestimer l'importance – ou du moins la fréquence – de réalités comme la guerre, le terrorisme et le crime violent. Le rôle de la force dans le cadrage des relations humaines est simplement plus explicite dans les sociétés dites « traditionnelles » – même si, dans nombre d'entre elles, l'agression physique réelle d'un humain par un autre est plus rare que dans la nôtre. Voici une histoire qui nous vient du royaume du Bunyoro, en Afrique orientale :

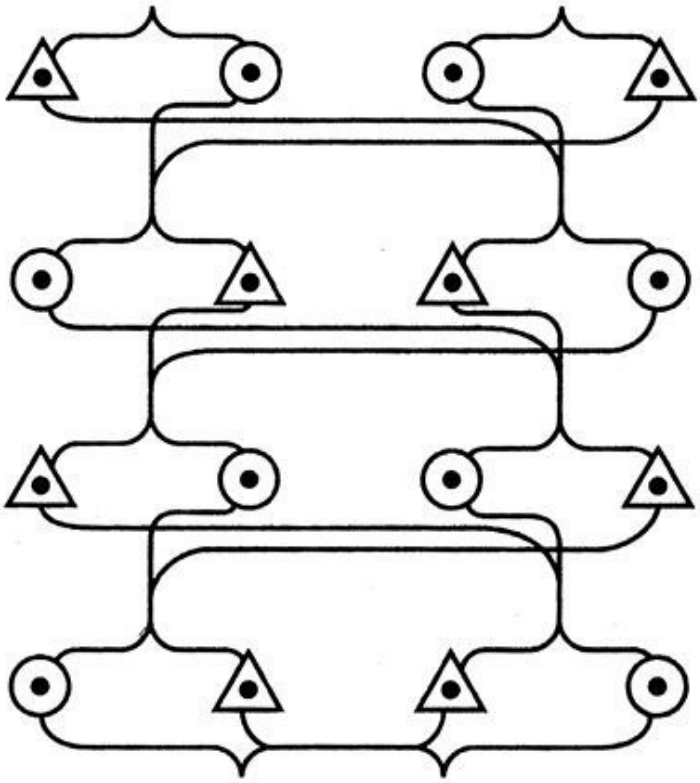
> Un jour, un homme s'installa dans un nouveau village. Il voulut savoir comment étaient ses

> voisins. Il fit donc semblant, en pleine nuit, de battre très sévèrement sa femme, pour voir si les voisins viendraient lui faire des remontrances. Il ne la battait pas vraiment ; il battait en réalité une peau de chèvre, et sa femme hurlait et pleurait comme s'il était en train de la tuer. Personne n'est venu, et, dès le lendemain, l'homme et sa femme ont fait leurs bagages et quitté ce village, pour chercher un autre lieu de vie[90].

Le sens est clair. Dans un village convenable, les voisins auraient dû faire irruption, maîtriser l'homme, demander ce que la femme avait pu faire pour mériter un tel traitement. Cette dispute conjugale serait devenue une affaire collective, qui se serait terminée par un règlement collectif. C'est ainsi que l'on doit vivre. Aucune personne raisonnable, homme ou femme, ne veut vivre dans un endroit où les voisins ne veillent pas les uns sur les autres.

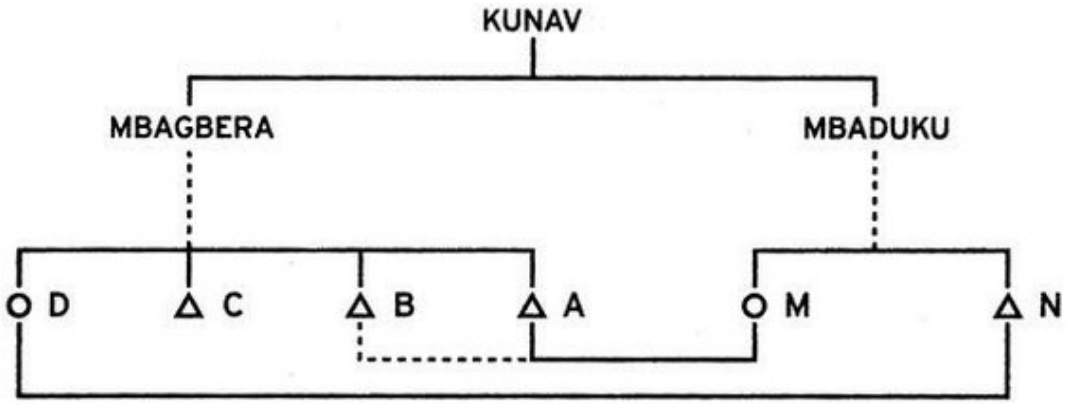
À sa façon, l'histoire est éclairante, charmante même, mais il faut bien se demander, malgré tout : comment les habitants d'un village – même l'un de ceux que l'homme de l'histoire aurait considérés comme des communautés convenables – auraient-ils réagi s'ils avaient pensé que c'était *elle* qui le battait, *lui*[91] ? Je pense que nous connaissons tous la réponse. Dans le premier cas, ils se seraient inquiétés ; dans le second, ils l'auraient ridiculisé. En Europe, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, les jeunes villageois avaient coutume de monter des saynètes satiriques pour se moquer des maris battus par leur femme, et ils les promenaient même dans toute la ville montés à l'envers sur un âne pour que tout le monde puisse les railler[92]. Aucune société africaine, à ma connaissance, n'est allée aussi loin. (Et aucune société africaine n'a brûlé autant de sorcières – l'Europe occidentale était à cette époque un endroit particulièrement sauvage.) Néanmoins, en Afrique comme dans la plupart des régions du monde, on postule que l'une de ces brutalités est au moins potentiellement légitime, tandis que l'autre ne l'est pas : c'est dans ce cadre que s'inscrivent les relations entre les sexes[93].

Ce que j'entends souligner, c'est qu'il y a un lien direct entre cet état de choses et la possibilité d'échanger une vie contre une autre. Les anthropologues adorent faire des diagrammes pour représenter les structures de mariage préférentielles. Certains peuvent être vraiment beaux[94] :



Structure idéale du mariage entre cousins croisés bilatéraux

D'autres ont simplement une élégante simplicité, comme celui-ci, sur un cas d'échange de sœurs chez les Tiv[95] :



Si on les laisse suivre leurs propres désirs, il est rare que les humains se disposent en structures symétriques. Cette symétrie a un coût humain terrible. Dans le cas des Tiv, en fait, Akiga Sai tient à le décrire :

> Dans l'ancien système, un vieillard qui avait une pupille pouvait toujours épouser une fille toute jeune, quel que fût son degré de sénilité, et même s'il était lépreux et n'avait plus de mains ou de pieds ; aucune fille n'aurait osé le refuser. Si un autre homme était attiré par la pupille de ce vieillard, cet homme prenait sa propre pupille et la donnait contre son gré au vieux pour faire un échange. Cette fille devait aller chez le vieux, accablée de chagrin, en emportant son sac en peau de chèvre. Si elle s'enfuyait et rentrait chez elle, son propriétaire venait s'emparer de sa personne et la battre, après quoi il l'attachait et la ramenait au vieux. Celui-ci était bien content, il faisait un large sourire qui montrait ses molaires noircies. « Où que tu ailles, lui disait-il, on te ramènera à moi ; cesse donc de te ronger les sangs et résigne-toi à être ma femme. » La fille sanglotait, elle aurait voulu que la terre l'engloutisse. Certaines femmes se poignardaient quand on les donnait à un vieux contre leur volonté ; mais, quoi qu'il se passât, les Tiv ne s'en souciaient pas[96].

La dernière ligne dit tout. La citer peut paraître injuste (les Tiv, manifestement, s'en sont souciés assez pour élire Akiga Sai, faire de lui leur premier représentant au parlement, en sachant très bien qu'il préconisait une législation interdisant ces pratiques), mais elle est parfaite pour bien faire comprendre le fond de la question : certaines formes de violence étaient bel et bien considérées comme moralement acceptables[97]. Aucun voisin ne s'empressait d'intervenir quand un tuteur battait une pupille fugitive. Ou, s'il intervenait, il lui demandait seulement d'user de moyens plus doux pour la ramener chez son époux légitime. Et c'est parce que les femmes savaient que leurs voisins, et même leurs parents, réagiraient ainsi que le « mariage par échange » était possible.

C'est ce que j'entends en parlant de personnes « arrachées à leur contexte ».

*

Les Lele ont eu la chance d'échapper en grande partie aux ravages de la traite ; les Tiv se trouvaient pratiquement dans la gueule du loup, et ils ont dû faire des efforts héroïques pour tenir en respect la menace. Néanmoins, dans les deux cas, il existait des mécanismes qui permettaient de sortir de force les jeunes femmes de chez elles, et c'étaient précisément ces mécanismes qui les rendaient échangeables – même si, dans les deux cas aussi, un principe stipulait qu'on ne pouvait échanger une femme que contre une autre femme. Les quelques exceptions où l'on pouvait échanger une femme contre autre chose sont directement issues de la guerre et de l'esclavage – autrement dit d'un niveau de violence nettement accru.

La traite représentait, bien sûr, une violence d'une tout autre échelle. Nous parlons ici d'une destruction de proportions génocidaires, qui, si l'on se place au niveau de l'histoire mondiale, n'est comparable qu'à des événements comme l'anéantissement des civilisations du Nouveau Monde ou la Shoah. Et je ne veux en aucune façon blâmer les victimes : il suffit d'imaginer ce qui se passerait dans notre propre société si des extraterrestres venus de l'espace faisaient soudain irruption avec une technologie militaire invincible, une richesse infinie et aucune morale reconnaissable – et annonçaient qu'ils paieraient un million de dollars par travailleur humain qu'on leur livrerait, sans poser de question. Il y aura toujours au moins une poignée de gens sans scrupules pour profiter de ce genre de situation – et une poignée suffit.

Des organisations comme la Confédération Aro incarnent une stratégie tristement familière, qui a été appliquée par des fascistes, des mafias et des gangsters de droite partout : d'abord déchaîner la violence criminelle d'un marché sans limite, où tout est à vendre et où le prix d'une vie devient extrêmement bas ; puis intervenir, offrir de rétablir un certain ordre – bien que cet ordre, par sa sévérité même, perpétue, intacts, l'ensemble des aspects les plus rentables du chaos antérieur. La violence est conservée dans la structure même de la loi. Ces mafias finissent aussi, presque invariablement, par imposer un code de l'honneur rigoureux où la morale consiste avant tout à payer ses dettes.

Si ce livre était un autre livre, je pourrais réfléchir ici sur les curieux parallèles entre les sociétés de la Cross River et Bali : dans les deux cas, il y a eu une magnifique explosion de la créativité artistique (les masques Ekpé de la Cross River ont exercé une influence majeure sur Picasso), avant tout sous la forme d'un épanouissement de la représentation théâtrale intégrant musiques délicates, costumes splendides et danses stylisées – une sorte d'ordre politique alternatif comme spectacle imaginaire –, au moment précis où la vie quotidienne devenait un jeu dangereux permanent où tout faux pas pouvait conduire à la déportation. Quel était le lien entre les deux ? C'est une question intéressante, mais nous ne pouvons pas vraiment y répondre ici. Aux fins qui sont les nôtres, l'interrogation cruciale doit être : jusqu'à quel point s'agit-il d'un phénomène général ? La traite en Afrique, je l'ai dit, a été une catastrophe sans précédent, mais les économies commerciales prenaient déjà des esclaves dans les économies humaines

depuis des millénaires. Cette extraction est une pratique aussi ancienne que la civilisation. À quel degré est-elle, en fait, constitutive de la civilisation ? Telle est la question que je veux poser.

Je ne parle pas ici de l'esclavage au sens strict, mais du processus qui déloge les personnes des réseaux d'engagement mutuel, d'histoire commune et de responsabilité collective qui font d'eux ce qu'ils sont, pour les rendre échangeables – c'est-à-dire susceptibles d'être assujettis à la logique de la dette. L'esclavage n'est que l'aboutissement logique, la forme la plus extrême du processus. Mais, par là même, il nous offre un point de vue privilégié sur l'ensemble de ce dernier. De plus, à cause de son rôle historique, l'esclavage a façonné nos postulats fondamentaux et nos institutions de base, sur des modes dont nous ne sommes plus conscients et dont, très probablement, nous n'accepterions jamais de reconnaître l'influence si nous l'étions. Si nous sommes devenus une société de la dette, c'est parce que l'héritage de la guerre, de la conquête et de l'esclavage n'a jamais entièrement disparu. Il est toujours là, tapi dans nos conceptions les plus intimes de l'honneur et de la propriété – de la liberté, même. Simplement, nous ne sommes plus capables de le voir.

Au chapitre suivant, je vais commencer à montrer comment tout cela s'est produit.

ae. Voir *supra*, p. 77, n. a.

af. Littéralement « la richesse de la fiancée ». Philippe Rospabé conserve le terme en anglais, conformément à l'usage courant. Nous ferons de même ici.

ag. La somme payée en réparation par le meurtrier dans le droit coutumier germanique et les Codes barbares.

ah. Un peu moins d'un mètre (0,9144 m).

ai. Le principal responsable de la Compagnie hollandaise des Indes occidentales, chargé du transport des esclaves africains vers les Amériques à la fin du XVII^e^ siècle.

Chapitre 7

Honneur et avilissement
Sur les fondements de la civilisation contemporaine

> *ur5 [HAR]* : *n.*, foie ; rate ; cœur, âme ; majeure partie, corps principal ; fondation ; prêt ; obligation ; intérêt ; surplus, profit ; dette portant intérêt ; remboursement ; femme esclave.
>
> Lexique du proto-sumérien[1]

> Il est juste de rendre ce que l'on doit à chacun.
>
> Simonide [aj]

Au chapitre précédent, j'ai donné un petit aperçu de la façon dont les économies humaines, avec leurs monnaies sociales – qui servent à mesurer, évaluer et maintenir des relations entre des personnes, et très secondairement peut-être à acquérir des biens matériels –, pouvaient être transformées en autre chose. Nous avons fait un constat : on ne peut même pas esquisser une réflexion sur ces questions sans prendre en compte le rôle de la pure violence physique. Dans le cas de la traite des Africains, il s'agissait pour l'essentiel d'une violence imposée du dehors. Mais, par sa soudaineté même, par sa brutalité même, elle nous permet de saisir dans une sorte d'arrêt sur image un processus qui a dû se produire de façon bien plus lente et aléatoire à d'autres époques et en d'autres lieux. Tout indique en effet que l'esclavage, exceptionnellement apte à arracher des êtres humains à leur contexte, à les muer en abstractions, a partout joué un rôle crucial dans l'essor des marchés.

Donc, que se passe-t-il quand le même processus se produit plus lentement ? Il semble que cette histoire soit irrémédiablement perdue – puisque, tant au Moyen-Orient antique qu'autour de la Méditerranée antique, la plupart des véritables moments critiques ont eu lieu,

apparemment, juste avant l'apparition des premiers documents écrits. Il est malgré tout possible d'en reconstruire les grandes lignes. La meilleure façon de le faire, à mon sens, est de partir d'un concept singulier, bizarre, épineux : le concept d'honneur, que l'on peut traiter comme une sorte d'artefact, voire un hiéroglyphe, un fragment préservé de l'histoire, qui semble comprimer en lui la réponse à presque tout ce que nous avons essayé de comprendre. D'un côté, la violence : chez les hommes qui vivent de violence, qu'ils soient soldats ou gangsters, l'honneur est presque invariablement une obsession, et les atteintes à l'honneur passent pour la justification la plus évidente des actes de violence. De l'autre, la dette. Nous parlons de dettes d'honneur et d'honorer ses dettes ; en fait, la transition entre les deux offre la meilleure piste pour comprendre comment les dettes émergent des obligations – même si la notion d'honneur semble avoir fait écho à une volonté d'affirmer, par défi, que les dettes financières ne sont pas vraiment les plus importantes – écho à des arguments qui, comme ceux que l'on trouve dans les Vedas et dans la Bible, remontent à l'aube même du marché. Il y a encore plus perturbant, puisque la notion d'honneur n'a aucun sens sans la possibilité de l'avilissement : la reconstruction de cette histoire montre à quel point nos concepts fondamentaux de liberté et de morale ont pris forme au sein d'institutions – notamment, mais pas seulement, l'esclavage – auxquelles nous préférerions ne plus avoir à penser.

*

Pour souligner certains des paradoxes qui entourent ce concept et faire comprendre ce qui est réellement en jeu ici, examinons l'histoire d'un homme qui a survécu au Passage du Milieu [ak] : Olaudah Equiano, né vers 1745 dans une communauté rurale quelque part au royaume du Bénin. Enlevé à onze ans, Equiano a fini par être vendu à des esclavagistes britanniques actifs dans le golfe du Biafra, d'où il a d'abord été transporté aux Barbades, puis dans une plantation de la Virginie coloniale.

La suite des aventures d'Equiano – et elles ont été nombreuses – sont narrées dans son autobiographie, *La Véridique Histoire, par lui-même, d'Olaudah Equiano, Africain, esclave aux Caraïbes*, publiée en 1789. Après avoir passé une grande partie de la guerre de Sept Ans à porter de la

poudre à canon sur une frégate britannique, il s'était vu promettre la liberté, refuser la liberté, et avait été vendu à plusieurs propriétaires – qui lui avaient régulièrement menti en lui promettant la liberté sans tenir parole –, jusqu'au jour où il s'est retrouvé entre les mains d'un marchand quaker de Pennsylvanie qui lui a enfin permis d'acheter son affranchissement. Les années suivantes, il est lui-même devenu négociant prospère, auteur de best-sellers, explorateur de l'Arctique et, finalement, l'une des grandes voix de l'abolitionnisme anglais. Son éloquence et la puissance de sa biographie ont beaucoup contribué au mouvement qui a conduit à l'abolition de la traite par les Britanniques en 1807.

Les lecteurs du livre d'Equiano sont souvent troublés par un aspect de l'histoire : pendant l'essentiel de la première phase de sa vie, il n'était pas opposé à l'institution de l'esclavage. À un moment, quand il faisait des économies pour acheter sa liberté, il a même brièvement pris un emploi qui impliquait d'acheter des esclaves en Afrique. Equiano n'en est venu à une position abolitionniste qu'après s'être converti au méthodisme et avoir rencontré des militants religieux contre la traite. Beaucoup se sont demandé : pourquoi lui a-t-il fallu tout ce temps ? Si quelqu'un avait des raisons de comprendre que l'esclavage est un fléau, c'était bien lui.

La réponse semble se trouver, bizarrement, dans son intégrité même. C'est l'un des fils conducteurs les plus frappants de son livre : Equiano n'était pas seulement un homme d'une détermination et d'une ingéniosité infinies, mais avant tout un homme d'honneur. Cela créait pourtant un terrible dilemme. Être réduit en esclavage, c'est être dépouillé de tout honneur possible. Plus que tout, Equiano souhaitait regagner ce qu'on lui avait pris. Le problème est que l'honneur, par définition, existe dans le regard des autres. Pour pouvoir le recouvrer, un esclave doit donc nécessairement adopter les règles et normes de la société qui l'entoure, et cela signifie que, dans la pratique au moins, il ne peut pas rejeter absolument les institutions qui, au départ, l'ont privé de son honneur.

Ne pouvoir retrouver son honneur perdu, redevenir capable d'agir avec intégrité, qu'en se conformant aux termes d'un système que, par un vécu personnel terriblement traumatisant, l'on sait profondément injuste : cette expérience me paraît être, en soi, l'un des aspects les plus ultraviolents de l'esclavage. C'est un exemple de plus, peut-être, de la nécessité

d'argumenter dans la langue du maître, mais poussé ici à d'insidieux extrêmes.

Toutes les sociétés fondées sur l'esclavage ont été marquées par cet atroce dédoublement de la conscience : on sait bien que les plus hautes aspirations pour lesquelles on doit lutter sont aussi, en dernière analyse, mauvaises ; mais en même temps on a le sentiment que c'est simplement dans la nature des choses. Ce qui pourrait aider à expliquer pourquoi, à presque toutes les époques de l'histoire, quand les esclaves se révoltaient contre leurs maîtres, ils se révoltaient rarement contre l'esclavage lui-même. Mais cet état d'esprit avait aussi une autre face : même les propriétaires d'esclaves sentaient, semble-t-il, que tout ce système était fondamentalement pervers ou anormal. Les étudiants de première année en droit romain, par exemple, devaient apprendre par cœur la définition suivante :

> La servitude est une institution du droit des gens qui, contre nature, soumet quelqu'un à la domination d'un autre[2].

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'esclavage a toujours eu quelque chose d'odieux et de peu recommandable. Quiconque en était trop proche était souillé. Les marchands d'esclaves, notamment, étaient méprisés comme des brutes inhumaines. Au fil de l'histoire, les justifications morales de l'esclavage sont rarement prises au sérieux, même par ceux qui les approuvent. Pendant l'essentiel de l'histoire de l'humanité, la plupart des gens ont perçu l'esclavage à peu près comme nous voyons la guerre : une calamité, certes, mais qu'il faudrait être bien naïf pour imaginer éliminable.

L'HONNEUR EST UN SURPLUS DE DIGNITÉ

Donc, qu'est-ce que l'esclavage ? J'ai déjà commencé à suggérer une réponse au chapitre précédent. L'esclavage est la forme ultime de l'arrachement à son contexte, donc à toutes les relations sociales qui font de quelqu'un un être humain. Il y a une autre façon de le dire : en un sens tout à fait réel, l'esclave est mort.

Telle a été la conclusion du premier chercheur à avoir effectué une vaste étude historique de cette institution, un sociologue égyptien nommé Ali Abd Elwahed, à Paris en 1931[3]. Partout, observe-t-il, du monde antique à

l'Amérique du Sud de son temps, lorsqu'on examine les façons dont une personne libre peut être réduite en esclavage, on trouve la même liste de possibilités :

1) par le droit de la force :
   a) parce qu'elle s'est rendue ou a été capturée à la guerre ;
   b) parce qu'elle a été victime d'un raid ou d'un rapt ;
2) par une sanction judiciaire pour un crime (entre autres, pour dettes) ;
3) par l'autorité paternelle (le père vend ses enfants) ;
4) par la vente volontaire de soi-même[4].

Partout aussi, la capture à la guerre est la seule raison jugée absolument légitime. Toutes les autres posent des problèmes moraux. Le rapt est manifestement un crime, et les parents ne vendent leurs enfants que dans des situations désespérées[5]. Nous savons qu'il y a eu en Chine des famines si graves que des milliers de pauvres se castraient dans l'espoir de se vendre comme eunuques à la cour – mais, là aussi, c'était le signe d'un effondrement total de la société[6]. Même la justice était facile à corrompre, comme les anciens le savaient bien – notamment quand il s'agissait de réduction à l'esclavage pour dettes.

À un certain niveau, le raisonnement d'Elwahed n'est qu'une longue apologie du rôle de l'esclavage dans la religion musulmane – très critiquée, puisque la loi islamique n'a jamais aboli cette pratique même quand elle s'est en grande partie évanouie dans le reste du monde médiéval. Certes, soutient le sociologue, Mahomet ne l'a pas interdite, mais le Califat naissant n'en a pas moins été le premier État connu à avoir vraiment réussi à éliminer tous les modes de réduction à l'esclavage qui posaient problème depuis des millénaires (le verdict abusif, le rapt, la vente d'enfants) et à limiter strictement celui-ci aux seuls prisonniers de guerre.

Mais la contribution la plus durable du livre est d'avoir posé la question : qu'est-ce que tous ces cas ont en commun ? La réponse d'Elwahed est d'une simplicité frappante : on devient esclave dans les situations où, sans cela, on serait mort. Pour la guerre, c'est une évidence : dans le monde antique, le vainqueur était censé avoir un pouvoir absolu sur le vaincu, sa femme et ses enfants ; tous pouvaient être massacrés. De même, explique

Elwahed, on ne condamnait à l'esclavage que les auteurs de crimes passibles de la peine capitale ; et ceux qui se vendaient, ou vendaient leurs enfants, étaient en général sur le point de mourir de faim[7].

On ne se disait pas pour autant : un esclave doit la vie à son maître, puisque, s'il n'était pas esclave, il serait mort[8]. Peut-être était-ce vrai à l'instant précis où il l'était devenu. Mais après, il ne pouvait rien devoir à personne, parce que, pratiquement sur tous les plans importants, un esclave *était mort*. Le droit romain le disait tout à fait explicitement. Si un soldat romain était fait prisonnier et perdait sa liberté, sa famille devait lire son testament et liquider ses biens. Si plus tard il recouvrait la liberté, il devait tout recommencer, et même réépouser la femme qui était considérée comme sa veuve[9].

Ces principes avaient cours aussi en Afrique occidentale, comme l'explique un anthropologue français :

> Lorsqu'il est définitivement soustrait à son milieu par la capture, le captif est considéré comme socialement mort, au même titre que s'il avait été vaincu et tué au combat. Chez les Mande d'autrefois, lorsque les prisonniers de guerre étaient amenés parmi les vainqueurs, on leur offrait le *dege* (bouillie de mil et de lait) – car on ne doit pas mourir le ventre vide – puis on leur présentait leurs armes afin qu'ils se tuent. Celui qui refusait était souffleté par son ravisseur et gardé comme captif : il avait accepté le mépris qui le privait de personnalité[10].

Les récits d'épouvante des Tiv où des hommes sont morts mais ne le savent pas, ou bien sont tirés de leurs tombes pour aller servir leurs meurtriers, et les histoires haïtiennes de zombies jouent, semble-t-il, sur cette horreur inhérente à l'esclavage : l'esclave, en un sens, est un mort-vivant.

Dans un livre intitulé *Slavery and Social Death* [Esclavage et mort sociale] – sûrement l'étude comparative la plus profonde qui ait été rédigée sur l'institution –, Orlando Patterson détermine avec précision le sens concret d'un arrachement si total et si absolu à son contexte[11]. Avant tout, souligne-t-il, l'esclavage ne ressemble à aucune autre forme de rapport humain parce qu'il n'est pas une relation morale. Les propriétaires d'esclaves peuvent l'habiller de toutes sortes de formules juridiques ou paternalistes, mais ce n'est en réalité que de la poudre aux yeux, et nul n'y croit vraiment ; il s'agit en fait d'une relation purement fondée sur la

violence ; un esclave doit obéir parce que, s'il ne le fait pas, il peut être battu, torturé ou tué, et tout le monde en est parfaitement conscient. Deuxièmement, il y a « mort sociale » parce qu'un esclave n'a aucune relation morale contraignante avec personne : il est coupé de ses ancêtres, de sa communauté, de sa famille, de son clan, de sa ville ; il ne peut pas passer contrat ou faire des promesses sérieuses, sauf par le caprice de son maître ; même s'il acquiert une famille, elle peut être brisée à tout moment. La relation de pure force qui l'a attaché à son maître est, depuis son instauration, le seul rapport humain qui compte pour lui en dernière analyse. Par conséquent – et c'est le troisième élément essentiel –, l'esclave est en situation d'avilissement total. D'où le soufflet du guerrier Mande : le captif qui a refusé sa dernière chance de sauver son honneur par le suicide doit admettre qu'il sera désormais traité en être entièrement méprisable[12].

Mais, en même temps, cette aptitude à dépouiller d'autres humains de leur dignité devient, pour le maître, le fondement de son honneur. Comme le relève Patterson, dans certains endroits – le monde islamique en offre de nombreux exemples –, on ne mettait même pas les esclaves au travail pour en tirer un profit ; les riches tenaient simplement à s'entourer de bataillons d'esclaves à leur service pour des raisons de prestige, pour démontrer leur magnificence, et rien d'autre.

C'est précisément, à mon sens, ce qui donne à l'honneur sa fragilité bien connue. Les hommes d'honneur associent souvent l'aisance et l'assurance totales qui accompagnent l'habitude du commandement à une susceptibilité notoire – une sensibilité exacerbée à l'affront et à l'insulte, le sentiment qu'un homme (il s'agit presque toujours d'un homme) est en quelque sorte rabaissé, humilié, s'il laisse impayée la moindre « dette d'honneur ». C'est que l'honneur ne se confond pas avec la dignité. On pourrait même dire : l'honneur, c'est un surplus de dignité. C'est cette conscience accrue du pouvoir, et de ses dangers, qui vient du fait qu'on a privé d'autres personnes de pouvoir et de dignité ; ou, au minimum, que l'on se sait capable de le faire. Au sens le plus simple, l'honneur est l'excédent de dignité qu'il faut défendre à la pointe du couteau ou de l'épée (les hommes violents, chacun le sait, sont presque toujours obsédés par l'honneur). D'où l'éthique du guerrier, où pratiquement tout ce qu'il est possible de percevoir comme un signe éventuel d'irrespect – un mot de trop, un regard inapproprié – est

interprété comme un défi, ou peut être traité comme tel. Mais même là où la violence ouverte a été pour l'essentiel exclue du paysage, partout où l'honneur est en jeu, on a le sentiment que la dignité *peut* se perdre, et qu'il faut donc constamment la défendre.

Le résultat est qu'aujourd'hui encore le mot « honneur » a deux significations contradictoires. D'un côté, nous pouvons parler d'honneur au sens de simple intégrité. Les personnes convenables honorent leurs engagements. Equiano l'entendait manifestement ainsi : être un homme honorable, c'est dire la vérité, obéir aux lois, tenir ses promesses, se montrer juste et consciencieux en affaires[13]. Son problème était qu'« honneur » avait simultanément un autre sens, indissociable du type de violence nécessaire pour réduire des êtres humains à l'état de marchandises.

Le lecteur se demande peut-être : mais qu'est-ce que tout cela a à voir avec les origines de la monnaie ? La réponse, surprenante, est : tout. Il est clair que, parmi les formes de monnaie connues, certaines des plus sûrement archaïques servaient précisément à mesurer l'honneur et l'avilissement – autrement dit, la valeur de la monnaie était, en définitive, la valeur du pouvoir de transformer d'autres personnes en monnaie. L'étrange énigme de la *cumal* – la monnaie fille-esclave de l'Irlande médiévale – en est une illustration spectaculaire.

Le prix de l'honneur (en Irlande au début du Moyen Âge)

Pendant une grande partie de son histoire primitive, l'Irlande n'était pas dans une situation très différente de celle de plusieurs sociétés africaines que nous avons examinées à la fin du chapitre précédent. C'était une économie humaine inconfortablement juchée au bord d'une économie commerciale en expansion. De plus, il y a eu à certaines époques un commerce d'esclaves très actif. Comme l'écrit un historien, « l'Irlande n'a aucune richesse minérale, et les rois irlandais ne pouvaient acquérir les biens de luxe étrangers que contre deux grands produits d'exportation : le bétail et les êtres humains[14] ». Il n'y a donc peut-être pas lieu de s'étonner que le bétail et les êtres humains aient été les deux valeurs principales de la monnaie. Néanmoins, à l'époque où apparaissent nos premières archives écrites, vers 600 de notre ère, le trafic d'esclaves était mort, semble-t-il, et l'esclavage lui-même une institution en voie de disparition, sévèrement

désapprouvée par l'Église[15]. Pourquoi, dans ces conditions, utilisait-on encore les *cumals* comme unités de compte pour calculer des dettes qui étaient en fait payées en vaches, et en coupes, broches et autres objets d'argent, ou, s'il s'agissait de transactions mineures, en sacs de blé ou d'avoine ? Une autre question s'impose encore plus : pourquoi des *femmes* ? Il y avait quantité d'esclaves de sexe masculin dans l'Irlande primitive ; pourtant personne, jamais, ne semble les avoir utilisés comme monnaie.

L'essentiel de ce que nous savons de l'économie de l'Irlande au début du Moyen Âge vient de sources juridiques : une série de codes rédigés par une classe puissante de juristes et datés, en gros, du VII^e^ au IX^e^ siècle de notre ère. Mais ce sont des textes exceptionnellement riches. L'Irlande de cette époque était encore en grande partie une économie humaine. C'était aussi une économie très rurale. Les gens vivaient en habitat dispersé, un peu à la manière des Tiv : ils cultivaient du blé et élevaient du bétail. Ce qui ressemblait le plus à des villes était une poignée de zones d'habitats concentrés autour de monastères. On relève aussi l'absence quasi totale de marchés, sauf quelques-uns sur le littoral – essentiellement des marchés aux esclaves ou aux bestiaux, présume-t-on – que fréquentaient des navires étrangers[16].

La monnaie était donc employée presque exclusivement à des fins sociales : les dons ; les honoraires des artisans, médecins, poètes, juges et amuseurs ; divers paiements féodaux (les seigneurs faisaient des dons de bétail à leurs clients qui devaient ensuite leur fournir régulièrement des denrées alimentaires). Les auteurs des codes ne savaient même pas comment assigner un prix à la plupart des biens d'usage courant – cruches, oreillers, ciseaux, flèches de bacon, etc. Jamais personne n'avait payé pour les avoir, semble-t-il[17]. Les denrées alimentaires étaient partagées dans les familles ou livrées aux supérieurs féodaux, qui en faisaient étalage dans de somptueux festins pour leurs amis, rivaux et suivants. Quiconque avait besoin d'un outil, d'un meuble, d'un vêtement, allait voir un parent qui maîtrisait les compétences artisanales nécessaires, ou payait quelqu'un pour les fabriquer. Les objets eux-mêmes n'étaient pas à vendre. Les rois, pour leur part, assignaient ces tâches à différents clans : l'un d'eux leur fournissait le cuir, un autre les poètes, un autre les boucliers… bref, le genre

de système peu commode qu'ils chercheraient plus tard à contourner en créant des marchés[18].

La monnaie pouvait se prêter : il y avait un système très complexe de gages et de garanties pour assurer que les débiteurs paieraient bien ce qu'ils devaient. Elle servait essentiellement à payer des amendes. Celles-ci sont inlassablement et minutieusement précisées dans les codes, mais ce qui frappe vraiment l'observateur actuel, c'est qu'elles étaient soigneusement graduées selon le rang. C'est vrai de la quasi-totalité des « codes barbares » – en général, l'importance de la peine est au moins autant fonction du statut de la victime que de la nature du préjudice –, mais ce n'est qu'en Irlande que les choses ont été détaillées aussi systématiquement.

La clé de voûte du système était une certaine idée de l'honneur – littéralement : de la « face »[19]. L'honneur d'un homme était l'estime que les autres avaient pour lui, son honnêteté, son intégrité et sa force de caractère, mais aussi sa puissance, au sens de capacité à se protéger et à protéger sa famille et ses suivants de toute insulte ou humiliation. Ceux qui avaient le plus d'honneur étaient, au sens littéral du terme, des êtres sacrés : leur personne et leurs biens étaient sacro-saints. Ce que les systèmes celtiques avaient de très particulier – et l'irlandais allait en cela plus loin que tout autre –, c'était leur aptitude à quantifier l'honneur avec précision. Il y avait un « prix de l'honneur » pour chaque personne libre – le prix à payer en cas d'insulte à sa dignité personnelle. Ces prix étaient très différents. Le prix de l'honneur d'un roi, par exemple, était de sept *cumals*, sept filles esclaves – c'était le tarif habituel pour l'honneur de tout être sacré, le même que pour un évêque ou un maître poète. Puisqu'on ne payait pas normalement en filles esclaves (comme toutes les sources s'empressent de le préciser), cela signifiait qu'en cas d'insulte à la dignité d'une personne de ce type il fallait payer vingt et une vaches laitières ou vingt et une onces d'argent[20]. Le prix de l'honneur d'un paysan riche était de deux vaches et demie, celui d'un petit seigneur le même, plus une demi-vache supplémentaire pour chacun de ses dépendants libres – et puisqu'un seigneur, pour rester seigneur, devait en avoir au moins cinq, cela portait son prix minimum à cinq vaches[21].

Il ne faut pas confondre le prix de l'honneur avec le *wergeld* – le prix réel

de la vie d'un homme ou d'une femme. Si l'on tuait un homme, on payait des biens à hauteur de sept *cumals* pour l'avoir tué, et on ajoutait ensuite le prix de son honneur, pour avoir porté atteinte à sa dignité (en le tuant). Il est intéressant de constater que prix du sang et prix de l'honneur sont identiques dans le seul cas du roi.

Il y avait aussi des paiements pour blessure : si l'on blessait un homme à la joue, on payait le prix de son honneur plus le prix de la blessure. (Un coup au visage constituait, pour des raisons évidentes, un outrage particulièrement net.) Le calcul de la blessure posait problème, puisqu'il dépendait à la fois du préjudice physique et du statut du blessé. Les juristes irlandais ont donc élaboré un expédient ingénieux : mesurer les blessures avec différentes variétés de grains. Une balafre sur la joue du roi se mesurait en grains de blé ; sur celle d'un paysan riche, en avoine ; sur celle d'un petit paysan, seulement en pois. On payait une vache dans chaque cas[22]. De même, si l'on volait à quelqu'un une broche ou un cochon, on devait lui payer trois broches ou trois cochons – plus le prix de son honneur, puisqu'il y avait eu atteinte à l'inviolabilité de son domicile. Attaquer un paysan sous la protection d'un seigneur, c'était comme violer l'épouse ou la fille d'un homme : cela constituait une atteinte à l'honneur, non de la victime, mais de celui qui aurait dû être capable de la protéger.

Enfin, on devait payer le prix de l'honneur pour une simple insulte à toute personne ayant quelque importance : par exemple si on lui avait refusé l'accès à un festin, si on l'avait affublée d'un surnom particulièrement embarrassant (du moins si ce sobriquet se répandait) ou si on l'avait humiliée dans une satire[23]. Railler était un art raffiné dans l'Irlande médiévale, et on regardait un peu les poètes comme des magiciens. On disait qu'un satiriste de talent pouvait tuer les rats par ses rimes, ou du moins cribler de boutons le visage de ses victimes. Tout homme moqué publiquement n'avait d'autre choix que de défendre son honneur et, dans l'Irlande médiévale, la valeur de cet honneur était définie avec précision.

Si l'on se dit que vingt et une vaches, ce n'est pas beaucoup pour un roi, je précise que l'Irlande avait à l'époque à peu près cent cinquante rois[24]. La plupart n'avaient que deux mille sujets environ, bien qu'il existât aussi des rois de rang plus élevé qui régnaient sur une province : pour eux, le prix de

l'honneur était le double[25]. De plus, puisque le système judiciaire était entièrement séparé du système politique, les juristes avaient le droit, en théorie, de rétrograder quiconque avait commis un acte déshonorant – même un roi. Si un noble chassait de sa porte ou de sa table un homme de bien, protégeait un fugitif ou mangeait un steak issu d'une vache manifestement volée, ou même s'il se laissait satiriser sans faire traduire en justice le poète qui l'avait offensé, son prix pouvait être abaissé au niveau de celui d'un roturier. Il en allait de même d'un roi qui prenait la fuite dans une bataille, abusait de ses pouvoirs, ou même se faisait surprendre en train de travailler la terre ou de se livrer à d'autres tâches au-dessous de sa dignité. Lorsqu'un roi commettait un acte vraiment indigne – assassiner l'un de ses parents, par exemple –, le prix de son honneur pouvait devenir nul. Cela signifiait, non pas que les gens pouvaient dire tout ce qu'ils voulaient sur lui sans crainte de sanctions, mais que ce roi ne pouvait plus être garant ou témoin devant un tribunal, car le serment et le statut devant la justice dépendaient aussi du prix de l'honneur. Ce n'est pas arrivé souvent, mais c'est arrivé, et la jurisprudence veillait à le rappeler à tous : la liste des « sept rois ayant perdu le prix de l'honneur », contenue dans un texte juridique célèbre, visait à ce que nul n'oublie que n'importe qui, si sacré et puissant fût-il, pouvait chuter.

Ce que les documents irlandais ont d'inhabituel, c'est que tout est dit avec une parfaite clarté. L'une des raisons est que ces codes sont l'œuvre d'une classe de spécialistes du droit : on a presque l'impression qu'ils ont transformé l'entreprise en une forme de divertissement, en passant des heures interminables à trouver toutes les possibilités imaginables dans l'abstrait. Certains articles sont si fantaisistes qu'il faut bien y voir de simples plaisanteries (« si quelqu'un est piqué par une abeille appartenant à un autre, il faut calculer l'étendue du préjudice, mais aussi, s'il l'a aussitôt écrasée, soustraire la valeur de remplacement de l'abeille »). Il reste que la logique morale sous-jacente à tout code de l'honneur raffiné est exposée ici avec une franchise stupéfiante. Les femmes ? Une femme libre est honorée à 50 % exactement du prix de son parent masculin le plus proche (son père, s'il est en vie ; sinon, son mari). Si on la déshonore, son prix est payable à ce parent. Enfin, sauf s'il s'agit d'une propriétaire indépendante qui a ses propres terres. Dans ce cas, le prix de l'honneur est le même pour elle que

pour un homme. Et sauf s'il s'agit d'une femme de petite vertu, auquel cas le prix est nul, puisqu'elle n'a pas d'honneur que l'on puisse bafouer. Le mariage ? Le prétendant paie la valeur de l'honneur de la femme à son père, et devient ainsi son tuteur. Les serfs ? Le même principe s'applique. Quand un seigneur acquiert un serf, il achète le prix de l'honneur de cet homme en lui offrant son équivalent en vaches. Après quoi, si quiconque insulte ou blesse le serf, il faut y voir une atteinte à l'honneur du seigneur, et c'est au seigneur de collecter les paiements pertinents. En même temps, le prix de l'honneur du seigneur s'accroît quand il a acquiert un nouveau dépendant : autrement dit, il absorbe littéralement l'honneur de son nouveau serf dans le sien[26].

Tout cela permet à la fois d'apprendre quelque chose sur la nature de l'honneur et de comprendre pourquoi les filles esclaves sont restées les unités de compte pour calculer les dettes d'honneur même à une époque où – sans nul doute grâce à l'influence de l'Église – elles ne changeaient plus vraiment de mains. À première vue, il pourrait paraître étrange que l'honneur d'un homme ou d'un roi se mesure en esclaves, puisque les esclaves étaient des êtres humains à honneur zéro. Mais si l'honneur de quelqu'un repose en dernière analyse sur sa capacité à extraire l'honneur des autres, c'est parfaitement sensé. La valeur d'un esclave est celle de l'honneur qu'on lui a pris.

Parfois, on tombe par hasard sur un détail isolé qui vend la mèche. En l'occurrence, il ne vient pas d'Irlande : il se trouve dans le Code Dimétien du pays de Galles, rédigé un peu plus tard mais fondé à peu près sur les mêmes principes. À un moment, après avoir dressé la liste des honneurs dus aux sept saints lieux du royaume de Dyfed, dont les évêques et abbés étaient les êtres les plus glorifiés et sacrés de ce royaume, le texte précise :

> Quiconque fait couler le sang d'un abbé de l'un des saints lieux principaux sus-mentionnés, qu'il paie sept livres ; et une femme de sa famille sera lavandière, comme déshonneur pour sa famille, et pour servir de souvenir du paiement du prix de l'honneur[27].

Une lavandière était la plus vile des servantes, et la femme qui était livrée dans ce cas devait rester servante à vie. Elle était de fait réduite en esclavage. Son déshonneur permanent lavait l'honneur de l'abbé. Nous ne pouvons pas savoir s'il existait dans le passé une institution de ce genre

derrière la pratique consistant à calculer en filles esclaves l'honneur des êtres « sacrés » irlandais, mais le principe, manifestement, est le même. L'honneur est un jeu à somme nulle. La capacité d'un homme à protéger les femmes de sa famille en est un élément essentiel. Dans ces conditions, le contraindre à livrer une parente pour qu'elle aille accomplir des tâches serviles et dégradantes dans la maison d'un autre est l'ultime estocade portée à son honneur. C'est donc l'ultime réaffirmation de l'honneur de celui qui le déshonore ainsi.

*

Ce qui rend les lois médiévales irlandaises si particulières de notre point de vue, c'est que leurs auteurs assignaient sans la moindre gêne une valeur monétaire précise à la dignité humaine. Pour nous, l'idée même de dire que la sainteté d'un prêtre ou la majesté d'un roi équivalent à un million d'œufs sur le plat ou à cent mille coupes de cheveux est vraiment bizarre. Ce sont justement des choses que l'on devrait considérer comme au-delà de toute quantification possible. Si les juristes irlandais médiévaux ressentaient les choses autrement, c'est parce qu'à cette époque on ne se servait pas de la monnaie pour acheter des œufs ou se faire couper les cheveux[28]. C'est parce qu'il existait encore une économie humaine, où la monnaie était utilisée à des fins sociales, qu'il a été possible de créer un système aussi compliqué, qui permettait non seulement de mesurer, mais même d'ajouter et de soustraire des quantités précises de dignité humaine – et qui nous offre, ce faisant, un éclairage exceptionnel sur la vraie nature de l'honneur.

On voit bien la question qui se dessine : qu'arrive-t-il à ce type d'économie quand les gens prennent la monnaie qui sert à mesurer la dignité et se mettent à l'utiliser pour acheter des œufs et se faire couper les cheveux ? Comme le révèle l'histoire de la Mésopotamie et du monde méditerranéen antiques, il en résulte une crise morale profonde – et durable.

La Mésopotamie (aux origines du patriarcat)

Dans la Grèce antique, « honneur » se disait *timè*. À l'époque d'Homère, ce mot était utilisé, semble-t-il, de façon tout à fait identique au « prix de l'honneur » irlandais : il désignait à la fois la gloire du guerrier et le dédommagement payé en cas de blessure ou d'insulte. Mais, avec l'essor

des marchés au cours des siècles suivants, le sens du mot *timè* a évolué. D'un côté, il est devenu le mot signifiant « prix » – le prix de ce qu'on achète au marché. De l'autre, il s'est mis à désigner une attitude de mépris total des marchés.

Il en va encore ainsi aujourd'hui :

> En Grèce, le mot *timi* désigne l'honneur, généralement tenu pour la valeur suprême de la société villageoise grecque. L'honneur est souvent défini comme une générosité qui donne sans compter et un mépris affiché des coûts et calculs monétaires. Pourtant le même mot signifie aussi « prix », par exemple celui d'une livre de tomates[29].

Le mot *krisis*, « crise », renvoie littéralement à un carrefour. C'est le point où les choses peuvent prendre soit l'une soit l'autre de deux voies différentes. La crise interne au concept d'honneur a ceci d'étrange qu'elle ne s'est jamais dénouée. Qu'est-ce que l'honneur ? La volonté de payer ses dettes financières ? Ou le refus de les juger si importantes que cela, en réalité ? Les deux à la fois, semble-t-il.

Il y a aussi la question de ce qui paraît *vraiment* important aux hommes d'honneur. Quand nous pensons, pour la plupart, au sens de l'honneur d'un villageois méditerranéen, ce qui nous vient à l'esprit est moins la désinvolture envers l'argent qu'une véritable obsession pour la virginité avant le mariage. On pourrait même dire que l'honneur d'un homme réside moins dans sa capacité de protéger les femmes de sa famille que de défendre leur réputation sexuelle, de réagir à toute suggestion d'inconduite de sa mère, de son épouse, de sa sœur ou de sa fille comme s'il s'agissait d'une agression physique directe contre lui. C'est un cliché, mais il n'est pas entièrement injustifié. Un historien qui a passé en revue cinquante ans de rapports de police sur les bagarres à l'arme blanche dans l'Ionie du XIX^e^ siècle a découvert que pratiquement toutes ont commencé quand l'un des protagonistes a publiquement laissé entendre que la femme ou la sœur de l'autre était une prostituée[30].

Donc, pourquoi cette soudaine obsession pour la rectitude sexuelle ? Elle ne paraît pas présente dans les documents gallois ou irlandais, où la pire humiliation est de voir sa sœur ou sa fille réduite à laver le linge de quelqu'un d'autre. Qu'y a-t-il donc dans l'ascension de la monnaie et des

marchés qui ait pu inspirer à tant d'hommes une telle inquiétude à propos du sexe[31] ?

C'est une question difficile, mais on peut au moins imaginer comment le passage d'une économie humaine à une économie commerciale a pu provoquer certains dilemmes moraux. Que se passe-t-il, par exemple, quand la monnaie autrefois utilisée pour arranger les mariages et régler les affaires d'honneur peut servir aussi à rémunérer les services des prostituées ?

Comme nous le verrons, tout porte à croire que c'est dans ces crises morales qu'on peut trouver l'origine non seulement de nos conceptions actuelles de l'honneur, mais aussi du patriarcat lui-même. Du moins si nous prenons « patriarcat » dans son sens spécifiquement biblique : la domination des pères, avec toutes les images courantes de sévères barbus en robe qui tiennent à l'œil leurs femmes et leurs filles séquestrées tandis que leurs enfants tiennent à l'œil leurs troupeaux de bœufs et de moutons – scène que la Genèse a rendue familière[32]. Les lecteurs de la Bible avaient toujours supposé qu'il y avait dans tout cela quelque chose de primordial ; que les habitants du désert, donc les plus anciens habitants du Proche-Orient, s'étaient toujours comportés de la sorte. C'est pourquoi la traduction des documents sumériens, dans la première moitié du XX^e^ siècle, a été un choc.

Dans les tout premiers textes sumériens, en particulier ceux qui datent, en gros, de 3000 à 2500 av. J.-C., les femmes sont partout. Non seulement les premières histoires conservent les noms de nombreuses souveraines, mais elles montrent clairement que les femmes étaient bien représentées parmi les médecins, les marchands, les scribes et les fonctionnaires, et qu'elles avaient toute liberté de prendre part à la vie publique sous toutes ses formes. On ne peut pas parler de pleine égalité des sexes : les hommes étaient plus nombreux que les femmes dans tous ces domaines. Mais on a le sentiment d'une société qui n'est pas si différente de ce qui existe aujourd'hui dans une grande partie du monde développé. Dans le millénaire qui suit, tout change. La place des femmes dans la vie civique s'érode. Peu à peu, la structure patriarcale qui nous est familière prend forme, avec son insistance sur la chasteté et la virginité avant le mariage, l'affaiblissement et, finalement, la disparition totale du rôle des femmes dans l'État et les professions libérales, et la perte de leur indépendance juridique, qui fait

d'elles des pupilles de leur mari. À la fin de l'âge de bronze, vers 1200 av. J.-C., nous commençons à voir quantité de femmes séquestrées dans des harems et (dans certains endroits au moins) assujetties au port obligatoire du voile.

En fait, tout cela s'inscrit, semble-t-il, dans une évolution bien plus large, d'envergure mondiale. Pour qui aime à penser que les avancées de la science et de la technologie, l'accumulation du savoir, la croissance économique – le « progrès humain », comme nous nous plaisons à l'appeler – conduisent nécessairement à un élargissement de la liberté, un constat a toujours fait un peu scandale : pour les femmes, la vérité est souvent diamétralement opposée. Ou du moins elle l'a été jusqu'à une époque très récente. On peut observer la même dynamique de restriction graduelle de la liberté des femmes en Inde et en Chine. La question est évidemment : pourquoi ? L'explication classique dans le cas sumérien a été l'infiltration progressive d'éleveurs venus des déserts environnants, qui, supposait-on, avaient toujours eu des mœurs plus patriarcales. Seule une étroite bande de terre le long du Tigre et de l'Euphrate pouvait soutenir des ouvrages d'irrigation intensive, donc la vie urbaine. Depuis les temps les plus reculés, la civilisation était entourée à ses confins par des peuples du désert qui vivaient tout à fait comme ceux que décrit la Genèse et parlaient les mêmes langues sémitiques. Il est incontestable qu'au fil du temps le sumérien a été peu à peu remplacé – d'abord par l'akkadien, puis par l'amorite, puis par des langues araméennes, et finalement, dans la plus récente de ces substitutions, par l'arabe, lui aussi introduit en Mésopotamie et dans le Levant par des pasteurs du désert. S'il est clair que tout cela s'est également accompagné de profonds changements culturels, ce raisonnement n'est pas particulièrement satisfaisant[33]. Manifestement, les anciens nomades étaient tout disposés à s'adapter à la vie urbaine sur beaucoup d'autres points. Pourquoi pas celui-ci ? Et il s'agit d'une explication tout à fait locale, qui ne nous aide en rien, en fait, à comprendre l'évolution générale. Les recherches féministes ont plutôt mis l'accent sur la montée en puissance de la guerre, tant par son échelle que par son importance sociale, et sur la centralisation croissante de l'État qui l'a accompagnée[34]. Cette explication est plus convaincante. Il est certain que, plus l'État était militariste, plus ses lois à l'égard des femmes étaient sévères. Mais j'ajouterai un autre

argument, complémentaire. Historiquement, je l'ai dit, la guerre, les États et les marchés ont tendance à s'alimenter réciproquement. La conquête conduit aux impôts. Les impôts sont souvent des moyens de créer des marchés, qui sont commodes pour les soldats et les administrateurs. Dans le cas précis de la Mésopotamie, tout cela est entré en interférence complexe avec une explosion de la dette qui menaçait de transformer tous les rapports humains – et, par extension, le corps des femmes – en marchandises potentielles. En même temps, il y a eu une réaction horrifiée des gagnants (masculins) du jeu économique, qui, au fil du temps, se sont sentis forcés d'aller de plus en plus loin pour bien faire comprendre que *leurs* femmes ne pouvaient en aucun cas être achetées ou vendues.

Un coup d'œil sur les documents dont nous disposons au sujet du mariage mésopotamien nous indique une piste sur la façon dont cela a pu se passer.

C'est une idée courante en anthropologie que le *bridewealth* est plutôt typique des situations où la population est assez peu nombreuse et la terre pas particulièrement rare, donc où la politique tourne entièrement autour de l'acquisition de la main-d'œuvre. Là où la population est dense et la terre rare, on trouve plutôt la dot : ajouter une femme à une maisonnée, c'est lui ajouter une nouvelle bouche à nourrir, et, loin d'être payé, le père de la jeune mariée est censé apporter quelque contribution (terres, objets précieux, monnaie) à la subsistance de sa fille dans son nouveau foyer[35]. À l'époque sumérienne, le principal paiement au mariage était un énorme don de denrées alimentaires du père du marié à celui de la mariée, en vue de l'organisation d'un festin somptueux pour les noces[36]. Mais il semble s'être vite scindé en deux paiements, le premier pour la noce, le second pour le père de la femme, calculé – et souvent payé – en argent[37]. Parfois, semble-t-il, les femmes riches en étaient les destinataires finales ; il apparaît du moins que nombre d'entre elles portaient aux poignets et aux chevilles des bracelets d'argent de valeur identique.

Mais, avec le temps, ce paiement, qu'on appelait le *terhatum*, a souvent pris le caractère d'un simple achat. On le nommait le « prix d'une vierge » – et ce n'était pas une simple métaphore, puisque déflorer illégalement une vierge était considéré comme une atteinte criminelle aux biens de son père[38]. Se marier se disait « prendre possession » d'une femme : c'était le

même mot que pour l'appropriation de biens[39]. En principe, une épouse, une fois possédée, devait à son mari une stricte obéissance, et souvent ne pouvait pas demander le divorce même en cas de violences physiques.

Pour les femmes qui avaient des parents riches ou puissants, tout cela restait largement théorique : dans la pratique, elles s'en écartaient considérablement. Les filles de marchands, par exemple, recevaient en général des dots importantes en liquide, qui leur permettaient de se lancer elles-mêmes dans les affaires ou d'agir en partenaires de leur mari. Mais, pour les pauvres – c'est-à-dire la plupart des gens –, le mariage a pris de plus en plus l'allure d'une simple transaction monétaire.

Cette évolution a sûrement été en partie un effet de l'esclavage : les vrais esclaves étaient rarement nombreux, mais l'existence même d'une catégorie de personnes qui n'avaient aucune famille, qui étaient de simples marchandises, a bel et bien modifié la situation. À Nuzi, par exemple, « le paiement de la fiancée s'effectuait en animaux domestiques et en argent, pour une valeur totale de quarante sicles d'argent » – après quoi l'auteur ajoute sèchement : « Quelques documents indiquent que c'était aussi le prix d'une esclave[40]. » Cela rendait sûrement les choses d'une limpidité embarrassante. C'est aussi à Nuzi, où nous avons des archives d'une précision inhabituelle, que nous trouvons des exemples de riches qui effectuent à prix réduit un « paiement de la fiancée » à une famille pauvre pour acquérir une fille qu'ils vont ensuite adopter, mais qui sera en fait soit conservée comme concubine ou nourrice, soit mariée à l'un de leurs esclaves[41].

Néanmoins, le facteur vraiment crucial ici était la dette. Comme je l'ai rappelé au chapitre précédent, les anthropologues soulignent depuis longtemps que payer un *bridewealth* n'est pas acheter une femme. Après tout – ce fut l'un des arguments décisifs, on s'en souvient, dans le débat initial de la Société des Nations –, si un homme achetait réellement une femme, ne pourrait-il pas aussi la vendre ? Manifestement, les maris africains et mélanésiens ne pouvaient pas vendre leur épouse à un tiers. Ils pouvaient, tout au plus, la renvoyer chez elle et exiger qu'on leur restitue leur *bridewealth*[42].

Un mari mésopotamien ne pouvait pas vendre sa femme non plus. Du

moins dans les conditions normales. Mais tout changeait dès l'instant où il contractait un prêt. Car dans ce cas il avait parfaitement le droit – nous l'avons vu – d'utiliser sa femme et ses enfants comme garanties, et, s'il était incapable de rembourser, on pouvait les lui prendre en tant qu'« asservis pour dettes », exactement comme il pouvait perdre ses esclaves, ses moutons et ses brebis. Autant dire qu'honneur et crédit sont devenus de fait une seule et même chose : pour un homme pauvre au moins, être solvable, c'était, très précisément, avoir la maîtrise de sa maisonnée. Le revers de la médaille, c'est que les relations d'autorité domestique, qui devaient être, en principe, des rapports de sollicitude et de protection, sont devenues des droits de propriété qu'il était possible d'acheter et de vendre.

Pour les pauvres, là encore, les membres de la famille se sont alors transformés en marchandises qui pouvaient être louées ou vendues. Non seulement on pouvait envoyer ses filles travailler dans les maisons des riches en tant que « jeunes mariées », mais des tablettes de Nuzi montrent qu'il était désormais possible de louer des membres de sa famille : il suffisait de contracter un prêt. Il existe des cas attestés où un homme remet son fils ou même sa femme en tant que « gage » pour un prêt qui n'est, manifestement, qu'une simple avance sur la rémunération d'un emploi à la ferme ou dans l'atelier de tissage du prêteur[43].

La crise la plus spectaculaire et durable s'est focalisée sur la prostitution. En fait, il n'est pas tout à fait clair, si l'on se réfère aux sources les plus anciennes, que l'on puisse vraiment parler ici de « prostitution ». Certes, les temples sumériens semblent avoir souvent abrité toute une gamme d'activités sexuelles. Certaines prêtresses, par exemple, étaient considérées comme mariées ou consacrées à des dieux. Ce que cela signifiait en pratique était apparemment très variable. Comme ce serait plus tard le cas des *devadasi*, les « danseuses des temples » de l'Inde hindouiste, certaines restaient célibataires ; d'autres étaient autorisées à se marier mais ne devaient pas porter d'enfant ; d'autres étaient censées, semble-t-il, se trouver de riches mécènes, et devenir de fait courtisanes pour l'élite. D'autres encore vivaient dans les temples et avaient pour mission de se rendre sexuellement disponibles pour les fidèles à certaines occasions rituelles[44]. Ce que les textes les plus anciens révèlent clairement, c'est qu'on prêtait à toutes ces femmes une importance extraordinaire. Elles

étaient, très concrètement, les incarnations suprêmes de la civilisation. On sait qu'officiellement toute la machine de l'économie sumérienne existait pour soutenir les temples. Considérés comme les demeures des dieux, ils représentaient l'ultime raffinement possible sur tous les plans, de la musique et de la danse aux arts plastiques, à la cuisine et à l'élégance du bien-vivre. Les prêtresses des temples et épouses des dieux étaient les plus hautes incarnations humaines de cette vie parfaite.

Il importe aussi de souligner qu'apparemment les hommes sumériens, du moins à cette très haute époque, ne voyaient aucun problème à ce que leurs sœurs aient des rapports sexuels stipendiés. Bien au contraire, dans la mesure où il y avait prostitution (et n'oublions pas que, dans une économie de crédit, il ne pouvait s'agir d'une relation impersonnelle et froide comme l'argent comptant, loin de là), les textes religieux sumériens la classent au nombre des traits fondamentaux de la civilisation humaine : c'est un don fait par les dieux à l'aube des temps. Le sexe pour procréer était jugé naturel (après tout, les animaux le pratiquaient). Le sexe hors procréation, le sexe pour le plaisir, était divin[45].

L'histoire d'Enkidu, dans l'épopée de Gilgamesh, est l'expression la plus célèbre de cette identification de la prostituée à la civilisation. Au début, Enkidu est un monstre – un « homme sauvage » nu et féroce, qui paît avec les gazelles, s'abreuve aux points d'eau avec le bétail en liberté, et terrorise les habitants de la cité. Incapables de le vaincre, les citadins finissent par lui envoyer une courtisane qui est aussi prêtresse de la déesse Ishtar. Elle se déshabille devant lui, et ils font l'amour six jours et sept nuits. Après quoi les anciens compagnons animaux d'Enkidu le fuient. La courtisane lui explique qu'il a maintenant appris la sagesse et qu'il est devenu comme un dieu (elle est, après tout, une épouse divine). Il accepte alors de revêtir des vêtements et de venir vivre dans la ville, comme un être humain convenable, civilisé[46].

Néanmoins, dès la toute première version de l'histoire d'Enkidu, on peut détecter quelque ambivalence. Dans la suite du récit, Enkidu est condamné à mort par les dieux, et sa réaction immédiate est alors de fustiger la courtisane pour l'avoir fait sortir de la vie sauvage. Il la maudit, souhaite qu'elle devienne une banale prostituée de rue, ou une tenancière de taverne, vivant dans les vomissures des ivrognes, violée et battue par ses clients.

Plus tard, il se repent de ce qu'il a dit et la bénit. Mais cette trace d'ambiguïté était présente dès le départ, et avec le temps elle s'est renforcée. Dès l'époque la plus reculée, les temples sumériens et babyloniens étaient entourés de prestataires de services sexuels beaucoup moins raffinées – en fait, au temps où nous en savons beaucoup sur elles, elles animaient de véritables quartiers chauds, qui regorgeaient de tavernes avec danseuses, de travestis (certains esclaves, d'autres en fuite) et de prostituées en tout genre, d'une diversité presque infinie. Elles font l'objet d'une terminologie incroyablement complexe dont les subtilités nous échappent. Il semble que la plupart exerçaient un second métier dans le spectacle. Les tenancières de taverne étaient aussi musiciennes ; les travestis n'étaient pas seulement chanteurs et danseurs mais faisaient aussi du lancer de couteau. Beaucoup étaient des esclaves mises au travail par leur maître, des femmes qui s'acquittaient d'un vœu religieux ou d'une dette, des asservies pour dettes, ou d'ailleurs des femmes ainsi asservies qui s'étaient échappées et n'avaient nulle part où aller. Au fil du temps, le statut des femmes de rang inférieur présentes dans les temples a changé : elles étaient de plus en plus des esclaves achetées, ou, elles aussi, des péons, et les rôles ont pu se brouiller entre les prêtresses qui accomplissaient des rituels érotiques et les prostituées qui appartenaient au temple (donc, en principe, au dieu), logeaient parfois dans l'enceinte des bâtiments du temple et grossissaient de leurs revenus le trésor du temple[47]. Puisque la plupart des transactions quotidiennes en Mésopotamie n'étaient pas au comptant, on doit supposer que les prostituées opéraient de même : comme les tenancières de taverne, dont beaucoup, apparemment, étaient d'anciennes professionnelles de la prostitution, elles établissaient avec leurs clients des relations de crédit permanent, ce qui signifiait sûrement que la plupart correspondaient moins à l'idée que nous nous faisons d'une prostituée de rue et ressemblaient davantage à des courtisanes[48]. Il reste que les origines de la prostitution commerciale sont manifestement indissociables d'un mélange très particulier de pratiques sacrées (ou anciennement sacrées), de commerce, d'esclavage et de dette.

*

Le patriarcat est né, d'abord et avant tout, du rejet des grandes

civilisations urbaines, au nom d'une forme de pureté : c'est une réaffirmation du contrôle des pères contre les grandes villes comme Ourouk, Lagash et Babylone, perçues comme des lieux peuplés de fonctionnaires, de commerçants et de putains. C'est chez les éleveurs des confins, dans les déserts et les steppes à l'écart des vallées fluviales, que s'étaient enfuis les fermiers évincés et endettés. À toutes les époques, dans le Moyen-Orient antique, la résistance était moins une politique de la révolte qu'une politique de l'exode : on disparaissait avec son troupeau et sa famille – souvent juste avant qu'on ne vous prenne les deux[49]. Il y a toujours eu des populations tribales vivant sur les marges. Dans les périodes prospères, elles affluaient vers les villes. Dans les temps difficiles, elles étaient grossies par les réfugiés – des paysans qui, de fait, redevenaient des Enkidu. Puis, de temps à autre, ces peuples créaient leurs propres alliances et déferlaient à nouveau sur les villes, en conquérants. Il est difficile de dire comment, au juste, ils se représentaient leur situation, car seul l'Ancien Testament, rédigé à l'autre extrémité du Croissant fertile, nous a transmis les points de vue des éleveurs révoltés. Toujours est-il que ses textes n'atténuent en rien l'idée que nous suggérons ici : l'extraordinaire insistance des rebelles sur l'autorité absolue des pères et la protection jalouse de leurs femmes et filles volages étaient une conséquence de – mais aussi une protestation contre – la marchandisation des personnes dans les cités qu'ils avaient fuies.

Les livres saints du monde entier – l'Ancien et le Nouveau Testament, le Coran, la littérature religieuse, du Moyen Âge à ce jour – font écho à cette voix de la rébellion qui associe le mépris de la vie urbaine corrompue, la méfiance à l'égard du marchand et, souvent, une intense misogynie. Il suffit de penser à l'image de Babylone elle-même, définitivement figée dans l'imagination collective comme le berceau de la civilisation, mais aussi comme la Ville des Prostituées. Hérodote a fait écho à des fantasmes populaires grecs en prétendant que toute jeune fille babylonienne était obligée de se prostituer au temple une fois dans sa vie[50]. Dans le Nouveau Testament, saint Pierre appelle souvent Rome « Babylone », et l'Apocalypse fournit peut-être l'image la plus forte de ce qu'il veut dire quand elle évoque Babylone, « la Prostituée fameuse », assise « sur une Bête écarlate couverte de titres blasphématoires » :

[17,4] La femme, vêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierres précieuses et de perles ; elle tenait à la main une coupe en or, remplie d'abominations et des souillures de sa prostitution.

[17,5] Sur son front, un nom était inscrit – un mystère ! – « Babylone la Grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre »[51].

Nous entendons ici la voix de la haine patriarcale contre la ville, et la colère millénaire des pères pauvres de l'Antiquité.

Le patriarcat tel que nous le connaissons a pris forme, semble-t-il, dans un combat mouvant entre nouvelles élites et nouveaux dépossédés. Mon analyse s'inspire ici en grande partie des brillants travaux de l'historienne féministe Gerda Lerner, qui, dans un essai sur les origines de la prostitution, fait ces constats :

La prostitution commerciale avait une autre source : la paupérisation des paysans et leur recours croissant à l'emprunt pour survivre en période de famine, ce qui conduisait à l'esclavage pour dettes. Des enfants des deux sexes étaient donnés en gage pour garantir les dettes, ou vendus pour « adoption ». À partir de ces pratiques, la prostitution des femmes et filles de la famille au bénéfice de son chef pouvait aisément se développer. Des femmes finissaient comme prostituées parce que leurs parents étaient forcés de les vendre comme esclaves, ou parce que leur mari pauvre les utilisait ainsi. D'autres étaient auto-employées : cette profession était pour elles l'ultime moyen d'échapper à la servitude. Avec de la chance, elles pourraient s'élever dans la société en devenant des concubines.

Au milieu du second millénaire av. J.-C., c'était devenu un fait bien établi : la prostitution était un métier probable pour les filles des pauvres. Comme la régulation sexuelle des femmes des classes possédantes se faisait plus stricte, la virginité des filles respectables est devenue un actif financier pour la famille. On a donc fini par voir dans la prostitution commerciale une nécessité sociale pour satisfaire les besoins sexuels des hommes. Restait un problème : comment établir une distinction claire et permanente entre les femmes respectables et non respectables ?

Ce dernier point est crucial. L'initiative la plus spectaculaire dont nous ayons connaissance pour résoudre le problème, indique Gerda Lerner, se trouve dans un code juridique du Moyen Empire assyrien rédigé entre 1400 et 1100 av. J.-C., qui est également le premier document connu à faire référence au voile dans l'histoire du Moyen-Orient – et le premier aussi, souligne-t-elle, à faire de la police des frontières sociales une mission de l'État[52]. Il n'est guère surprenant que la chose se soit produite sous l'égide de l'État le plus notoirement militariste de tout le Moyen-Orient antique.

Le code distingue soigneusement cinq catégories de femmes. Il y a, d'une

part, les femmes respectables (dames mariées ou concubines), les veuves et les filles des hommes assyriens libres : elles « doivent se voiler » quand elles sortent dans la rue. D'autre part, les prostituées et les esclaves (et on entend par prostituées, désormais, les femmes non mariées qui servent les dieux dans les temples autant que les simples filles de joie) : elles n'ont pas le droit de porter le voile. Cette législation a une caractéristique remarquable : les sanctions prévues dans le code ne visent pas les femmes respectables qui ne porteraient pas le voile, mais les prostituées et les esclaves qui le porteraient. La prostituée recevrait publiquement cinquante coups de canne, et on lui verserait de la poix sur la tête ; l'esclave aurait les oreilles coupées. Si l'on prouvait qu'un homme libre s'était sciemment rendu complice d'une fraudeuse, il serait lui aussi roué de coups et condamné à un mois de travaux forcés.

Dans le cas des femmes respectables, la loi supposait probablement qu'aucune infraction n'était à craindre : quelle femme respectable souhaiterait sortir dans la rue en tenue de prostituée ?

Quand nous parlons de femmes « respectables », il s'agit de celles dont le corps ne pouvait en aucune circonstance être acheté ou vendu. Leurs personnes physiques étaient cachées, reléguées en permanence dans la sphère domestique d'un homme ; quand elles apparaissaient voilées en ville, elles continuaient manifestement à évoluer à l'intérieur de cette sphère, même en public[53]. Les femmes échangeables contre de la monnaie, en revanche, devaient être instantanément reconnaissables comme telles.

Ce code assyrien est un cas isolé ; le voile n'est sûrement pas devenu obligatoire partout après 1300 av. J.-C. Mais il éclaire des évolutions, certes inégales, certes spasmodiques, qui se produisaient dans la région, dynamisées par l'intersection du commerce, de la classe sociale, des fières assertions de l'honneur masculin et de la menace constante de la défection des pauvres. Les États semblent avoir joué un jeu complexe, un double rôle simultané. Ils alimentaient la marchandisation et intervenaient pour en modérer les effets : ils faisaient respecter les lois sur les dettes et sur les droits des pères et décrétaient périodiquement des amnisties. Mais cette dynamique a aussi conduit, au fil des millénaires, à changer systématiquement l'image de la sexualité. Celle-ci a cessé d'être un don des dieux et l'incarnation du raffinement civilisé pour acquérir l'une de ses

connotations plus familières : son lien avec l'avilissement, la corruption et la culpabilité.

*

Je pense que nous avons ici l'explication de ce déclin général des libertés des femmes observable dans toutes les grandes civilisations urbaines pendant une si longue partie de leur histoire. Toutes ont connu des événements semblables, même si les pièces du puzzle se sont assemblées différemment dans chacune d'elles.

L'histoire de la Chine, par exemple, a été marquée par des efforts constants et largement vains de l'État pour éradiquer le « paiement de la fiancée » et l'esclavage pour dettes ; elle a vu aussi des scandales périodiques autour de l'existence de « marchés des filles », où l'on pouvait même vendre directement sa fille à un acheteur qui en faisait (à sa guise) sa fille, sa femme, sa concubine ou une prostituée – cela n'a jamais cessé et continue à ce jour[54]. En Inde, le système des castes a permis de rendre explicites et d'officialiser des différences qui, sans lui, auraient relevé de l'écart entre riches et pauvres. Les brahmanes et autres membres des castes supérieures séquestraient jalousement leurs filles et les mariaient avec des dots somptueuses, tandis que les Indiens des castes inférieures pratiquaient le « paiement de la fiancée », ce qui permettait aux gens de haute caste (les « deux fois nés ») de les railler avec mépris parce qu'ils vendaient leurs filles. De même, les deux fois nés étaient largement à l'abri de toute chute dans l'asservissement pour dettes, tandis que, pour une grande partie des pauvres ruraux, la dépendance pour dettes s'était institutionnalisée, avec ses suites prévisibles : l'envoi fréquent des filles des débiteurs pauvres dans les bordels, ou dans les cuisines et buanderies des riches[55]. Dans les deux cas, entre le marteau de la marchandisation, qui retombait de façon disproportionnée sur les filles, et l'enclume de la réaffirmation des droits patriarcaux par ceux qui voulaient « protéger » les femmes contre toute suggestion qu'on pourrait les marchandiser, les libertés féminines, officielles et concrètes, semblent avoir été peu à peu, mais de plus en plus, rétrécies et effacées. En conséquence, les conceptions de l'honneur ont changé aussi, pour devenir une forme de protestation contre les effets du

marché, tout en multipliant simultanément (comme les religions mondiales) les échos subtils à cette même logique du marché.

Mais nulle part nos sources ne sont aussi riches et détaillées que pour la Grèce antique. L'une des raisons est évidente : l'économie commerciale y est arrivée bien tard, près de trois mille ans après être apparue à Sumer. Par conséquent, la littérature grecque classique nous offre une occasion unique d'observer la transformation pendant qu'elle se produit.

La Grèce antique (honneur et dette)

Le monde des épopées homériques est dominé par des guerriers héroïques qui méprisent le commerce. À bien des égards, sa ressemblance avec l'Irlande médiévale est frappante. La monnaie existe, mais elle ne sert pas à acheter quoi que ce soit. Les hauts personnages vivent leur vie en cherchant l'honneur, concrétisé par les dépendants et les trésors. Un trésor, on peut en faire cadeau, l'attribuer comme trophée, l'emporter comme butin[56]. C'est ainsi, sans aucun doute, que *timè* en est venu à signifier à la fois « honneur » et « prix » – dans ce monde-là, nul ne percevait la moindre contradiction entre les deux[57].

Tout cela changea radicalement quand les marchés commerciaux commencèrent à se développer, deux cents ans plus tard. Au départ, les pièces de monnaie grecques semblent avoir été essentiellement utilisées pour payer les soldats, ou pour régler des amendes et s'acquitter d'autres redevances et versements dus à l'État ou par l'État, mais, vers 600 av. J.-C., pratiquement toutes les cités-États grecques frappaient leurs propres pièces, symboles de leur indépendance civique. Ces pièces n'ont pas mis bien longtemps à devenir d'usage courant dans les transactions quotidiennes. Dans les cités grecques du v^e^ siècle, l'agora, site du débat public et de l'assemblée du peuple, a acquis comme seconde fonction celle de « place du marché ».

L'un des premiers effets de l'arrivée d'une économie commerciale a été une série de crises de la dette comme en connaissaient depuis longtemps la Mésopotamie et Israël. « Les pauvres, leurs femmes et leurs enfants étaient les esclaves des riches[58] », résume Aristote dans sa *Constitution d'Athènes*. Des factions révolutionnaires sont apparues, elles ont exigé des amnisties,

et la plupart des cités grecques sont tombées, au moins pour un temps, sous la coupe de dictateurs populistes portés au pouvoir, notamment, par l'exigence d'un allègement radical des dettes. Mais la solution qu'ont fini par trouver la plupart des cités a été très différente de celle qui s'était imposée au Proche-Orient. Au lieu d'institutionnaliser des amnisties périodiques, elles ont adopté des législations qui limitaient ou abolissaient totalement le péonage, après quoi, pour prévenir les futures crises, elles se sont tournées vers une politique d'expansion : elles ont embarqué les enfants des pauvres sur des navires pour qu'ils aillent fonder des colonies militaires outre-mer. Très vite, tout le littoral de la Crimée à Marseille a été ponctué de cités grecques, qui ont servi de conduit à un commerce d'esclaves très actif[59]. L'abondance soudaine des esclaves possédés en pleine propriété a transformé du tout au tout la nature de la société grecque. Et d'abord – c'est son effet le plus connu –, elle a permis même à ses membres peu fortunés de prendre part à la vie politique et culturelle de leur cité et d'acquérir un authentique sentiment de citoyenneté. Mais cette évolution a conduit les vieilles classes aristocratiques à élaborer des moyens de plus en plus sophistiqués pour prendre leurs distances avec la vulgarité et la corruption morale qui leur paraissaient caractériser le nouvel État démocratique.

Quand le rideau se lève vraiment sur la Grèce, au v^e^ siècle, nous trouvons tout le monde en plein débat sur la monnaie. Pour les aristocrates, qui ont écrit la plupart des textes qui nous sont parvenus, elle était l'incarnation même de la corruption. Les aristocrates méprisaient le marché : dans l'idéal, un homme d'honneur devait pouvoir tirer de ses domaines tout ce dont il avait besoin, sans avoir jamais à manier une pièce[60]. En pratique, ils savaient que c'était impossible. Néanmoins, ils s'efforçaient constamment de se dissocier des valeurs des habitués du marché : ils soulignaient le contraste entre les splendides gobelets et trépieds d'or et d'argent qu'ils s'offraient entre eux pour les noces et les funérailles et la vulgaire vente à la criée des saucisses ou du charbon de bois ; entre la dignité des concours d'athlétisme pour lesquels ils s'entraînaient inlassablement et les vulgaires paris des gens de peu ; entre les courtisanes raffinées, cultivées, qui s'occupaient d'eux dans les banquets de leurs clubs aristocratiques et la prostituée de bas étage (*pornè*) – toutes ces esclaves logées dans les bordels

proches de l'agora, bordels que parrainait souvent la *polis* démocratique elle-même pour satisfaire les besoins sexuels de ses citoyens. Dans tous ces cas, ils mettaient un monde du don, de la générosité et de l'honneur au-dessus de l'échange commercial sordide[61].

Cette attitude a eu pour effet un style d'affrontement légèrement différent de celui que nous avons vu en Mésopotamie. D'un côté, nous avons une culture de protestation aristocratique contre la vile sensibilité commerciale que ses tenants prêtent aux simples citoyens. De l'autre, nous constatons chez les citoyens ordinaires une réaction proche du dédoublement de personnalité : ils s'efforcent simultanément de limiter ou même d'interdire certains aspects de la culture aristocratique et d'imiter la sensibilité des aristocrates. La pédérastie est ici un excellent exemple. L'amour entre un homme adulte et un garçon était perçu comme la pratique aristocratique par essence – c'était ainsi que les jeunes aristocrates s'initiaient, d'ordinaire, aux privilèges de la haute société. La *polis* démocratique l'a donc jugé politiquement subversif et elle a déclaré illégaux les rapports sexuels entre citoyens de sexe masculin. En même temps, pratiquement tout le monde s'est mis à en avoir.

La célèbre obsession grecque de l'honneur masculin, qui imprègne encore si largement la vie quotidienne dans les campagnes de la Grèce actuelle, remonte moins à l'honneur homérique qu'à cette rébellion aristocratique contre les valeurs du marché, que tout le monde, en définitive, a fait sienne[62]. L'impact sur les femmes a été encore plus terrible qu'au Moyen-Orient. Déjà du temps de Socrate, si l'honneur d'un homme était de plus en plus lié au mépris du commerce et à l'assurance dans la vie publique, l'honneur d'une femme se définissait presque exclusivement en termes sexuels : une question de virginité, de pudeur et de chasteté, puisque les femmes respectables devaient rester cloîtrées dans la maison, et que toute femme qui jouait un rôle dans la vie publique était par là même perçue comme une prostituée ou ne valant pas mieux[63]. L'habitude assyrienne du voile n'a pas fait tache d'huile au Moyen-Orient, *mais elle a été adoptée en Grèce*. Cela dût-il contredire complètement nos clichés sur l'origine des libertés « occidentales », les femmes qui vivaient dans la cité d'Athènes

démocratique étaient censées porter le voile quand elles se risquaient dans l'espace public, mais pas celles qui vivaient en Perse ou en Syrie[64].

*

De mesure de l'honneur, la monnaie s'est donc transformée en mesure de tout ce que l'honneur n'était pas. Suggérer que l'honneur d'un homme pouvait s'acheter avec de la monnaie est devenu une terrible insulte – alors même qu'en réalité, puisque les hommes étaient fréquemment prisonniers de guerre ou capturés par des bandits ou des pirates en quête de rançon, ils traversaient souvent des drames d'asservissement et de rachat qui n'étaient pas si différents de ceux que vivaient tant de femmes au Moyen-Orient. Un moyen particulièrement frappant de faire entrer cela dans les têtes – en l'occurrence, presque au sens littéral – consistait à marquer au fer rouge du symbole de leur monnaie les prisonniers rachetés ; comme si aujourd'hui, après avoir reçu la rançon demandée pour un Américain enlevé, un imaginaire kidnappeur étranger tenait, avant de le rendre, à lui graver au fer rouge le signe du dollar sur le front[65].

Tout cela pose une question dont on ne voit pas clairement la réponse : pourquoi ? Pourquoi la monnaie, en particulier, est-elle devenue un tel symbole d'avilissement ? Était-ce à cause de l'esclavage ? On pourrait être tenté de conclure que oui : confronté à la nouvelle présence de milliers d'êtres humains totalement avilis dans les cités grecques antiques, peut-être un homme libre (sans parler d'une femme libre) trouvait-il désormais particulièrement insultante l'idée d'être acheté ou vendu en quelque sens que ce soit. Mais manifestement ce n'est pas le cas. Notre analyse de la monnaie fille esclave en Irlande a montré que la possibilité d'avilissement total d'un être humain ne menaçait en rien l'honneur héroïque – que c'était en fait son essence même. Tout indique qu'il en allait de même pour les Grecs de l'époque homérique. Ce n'est pas par hasard que la querelle entre Agamemnon et Achille qui donne le coup d'envoi de l'action de l'*Iliade*, généralement tenue pour la première grande œuvre de la littérature occidentale, est une affaire d'honneur entre deux guerriers héroïques qui se disputent une jeune esclave[66]. Agamemnon et Achille savaient très bien aussi qu'un revers au combat, ou peut-être un naufrage, suffirait pour qu'ils

finissent tous deux esclaves. Dans l'*Odyssée*, Ulysse échappe plusieurs fois à l'asservissement de justesse. Même au IIIe siècle de notre ère, l'empereur romain Valérien (253-260 ap. J.-C.), vaincu et fait prisonnier à la bataille d'Édesse, a été, les dernières années de sa vie, le marchepied qu'utilisait l'empereur sassanide Shapour Ier pour monter à cheval. Tels étaient les périls de la guerre. Tout cela était essentiel à la nature de l'honneur martial. L'honneur d'un guerrier est sa disposition à jouer un jeu où il risque tout. Sa grandeur est directement proportionnelle à la profondeur de l'abîme où il peut tomber.

Était-ce donc que l'avènement de la monnaie commerciale avait bouleversé les hiérarchies sociales traditionnelles ? Les aristocrates grecs développaient souvent ce thème, mais leurs récriminations paraissent d'assez mauvaise foi. Cette aristocratie si policée devait sûrement son existence à sa fortune[67]. Ce qui semblait vraiment lui poser problème dans la monnaie, c'était de la désirer si ardemment. Puisqu'on pouvait l'utiliser pour acheter pratiquement n'importe quoi, tout le monde en voulait. Autrement dit : elle était désirable *parce qu'*elle ne faisait aucune différence. On voit combien la métaphore de la *pornè* peut sembler particulièrement appropriée. Une femme « commune au peuple » – comme dit le poète Archiloque – s'offre à tous. En principe, nous ne devrions pas être attirés par une créature qui ne fait aucune différence. En réalité, bien sûr, nous le sommes[68]. Et rien ne faisait moins de différence et n'était aussi désirable que la monnaie. Si les aristocrates grecs soutenaient sans cesse que la *pornè* commune ne les attirait pas, et que les courtisanes, flûtistes, acrobates et beaux garçons qui fréquentaient leurs *symposia* n'étaient pas vraiment des prostitués (bien qu'il leur arrivât aussi parfois de reconnaître le contraire), ils se colletaient avec une autre réalité : pour organiser des courses de char, armer des navires pour la flotte, financer des tragédies – leurs propres activités de haute tenue –, il fallait exactement les mêmes pièces de monnaie que pour acheter un parfum bon marché et des tartes à l'épouse d'un pêcheur. La seule différence réelle était qu'il en fallait beaucoup plus[69].

Nous pourrions dire, par conséquent, que la monnaie a introduit une démocratisation du désir. Dans la mesure où ils en voulaient tous, tous – grands ou petits – aspiraient à cette même substance qui s'offrait à

n'importe qui. Mais il y avait davantage : de plus en plus, ce n'était pas seulement qu'ils en voulaient. Ils en avaient besoin. C'était un changement radical. Dans le monde homérique, comme dans la plupart des économies humaines, on ne parle pratiquement jamais des ressources de première nécessité (l'alimentation, le gîte, les vêtements), parce qu'on postule simplement que tout le monde en dispose. Celui qui n'a rien peut toujours au moins se faire dépendant dans la maison d'un riche. Même les esclaves mangent à leur faim[70]. Là aussi, la prostituée était un puissant symbole de ce qui avait changé, car, si certaines pensionnaires des bordels étaient des esclaves, d'autres étaient simplement des pauvres ; elles ne pouvaient plus se dire que la satisfaction de leurs besoins fondamentaux allait de soi, et c'était précisément ce qui les soumettait aux désirs des autres. Cette peur extrême de dépendre des caprices des autres est à la base de l'obsession grecque du foyer autosuffisant.

Voilà ce qui sous-tend l'acharnement exceptionnel des citoyens masculins des cités-États grecques – comme plus tard des Romains – à tenir leurs femmes et leurs filles à l'écart des dangers comme des libertés du marché. À la différence de leurs homologues du Moyen-Orient, ils ne les ont pas proposées comme gages de leurs dettes, et il n'était pas légal non plus, du moins à Athènes, d'employer les filles de citoyens libres comme prostituées[71]. Les femmes respectables sont donc devenues invisibles, pratiquement exclues des grands moments de la vie économique et politique[72]. Si quelqu'un était réduit en esclavage pour dettes, c'était normalement le débiteur. Et il y a encore plus spectaculaire : c'étaient en général des citoyens de sexe *masculin* qui s'accusaient réciproquement de prostitution – puisque les politiciens athéniens affirmaient régulièrement que leurs rivaux, à l'époque où ils étaient des garçons ployant sous les cadeaux de leurs prétendants masculins, monnayaient en fait des rapports sexuels, et qu'il fallait donc les priver de leurs droits civiques[73].

*

Il est peut-être utile, ici, de revenir aux principes exposés au chapitre 5. Nous assistons surtout à une double érosion : celle des formes anciennes de la hiérarchie – le monde homérique des grands et de leurs dépendants – et,

simultanément, celle des formes anciennes de l'aide mutuelle, car les relations communistes sont de plus en plus confinées à l'intérieur de la maison.

C'est la première – l'érosion de la hiérarchie – qui a été, semble-t-il, le véritable enjeu des « crises de la dette » qu'ont connues tant de cités grecques vers 600 av. J.-C., à peu près au moment où les marchés commerciaux prenaient forme[74]. Quand Aristote écrit que les Athéniens pauvres étaient devenus les esclaves des riches, ce qu'il veut dire est clair : les mauvaises années, beaucoup de paysans pauvres s'endettaient ; le résultat, c'est qu'ils devenaient finalement des métayers sur leurs propres terres, des dépendants. Certains étaient même vendus comme esclaves à l'étranger. Cette situation a suscité des troubles, de l'agitation, et aussi des revendications : annulation des dettes, libération des asservis et redistribution des terre cultivables. Dans quelques cas, elle a provoqué la révolution. À Mégare, nous dit-on, une faction radicale a pris le pouvoir et, non contente de déclarer illégal le prêt à intérêt, elle l'a fait rétroactivement : elle a contraint les créanciers à restituer tous les intérêts qu'ils avaient reçus dans le passé[75]. Dans d'autres cités, des tyrans populistes ont accédé au pouvoir en promettant d'annuler les dettes agricoles.

À première vue, tout cela ne paraît pas si surprenant : du moment que les marchés commerciaux se développaient, les cités grecques voyaient vite monter tous les problèmes sociaux qui accablaient les cités du Moyen-Orient depuis des millénaires – les crises de la dette, la résistance contre la dette, l'instabilité politique. En réalité, ce n'est pas si simple. D'abord, que les pauvres fussent « les esclaves des riches », au sens vague qu'Aristote semble donner à l'expression, ce n'était pas nouveau. Même dans la société homérique, il allait de soi que les riches vivaient entourés de subordonnés qui venaient des rangs des pauvres dépendants. Mais le point crucial, dans les relations clientélistes, c'est qu'elles supposent des responsabilités des deux côtés. Un noble guerrier et son humble client étaient perçus comme des personnes de type fondamentalement différent, mais chacun était censé prendre en compte les besoins (fondamentalement différents) de l'autre. Transformer le clientélisme en relation créancier-débiteur – considérer, par exemple, qu'une avance de semences de blé est un *prêt*, sans parler d'un

prêt à intérêt –, cela change tout[76]. Et de deux façons entièrement contradictoires, de surcroît. D'un côté, le prêt implique que le créancier n'a aucune responsabilité permanente. De l'autre, comme je n'ai cessé de le souligner, il suppose une certaine égalité formelle, juridique, entre les deux parties contractantes. Il postule que, au moins à certains égards et sur un certain plan, elles sont fondamentalement des personnes du même type. C'est sûrement la forme d'égalité la plus violente et la plus impitoyable qu'on puisse imaginer. Mais le fait que ce genre d'accord était conçu comme un rapport d'égalité devant le marché le rendait encore plus difficile à supporter[77].

On peut observer les mêmes tensions entre des voisins qui, dans les communautés rurales, se donnent, se prêtent et s'empruntent tout et n'importe quoi – des vans et des faucilles au charbon de bois et à l'huile de cuisson, en passant par les semences ou les bœufs pour labourer. D'un côté, ces dons et prêts sont perçus comme faisant partie intégrante de l'étoffe même de la sociabilité humaine des villages paysans ; de l'autre, trop demander à ses voisins est une cause notoire d'irritation – qui ne peut que s'exacerber quand tous les intéressés savent très précisément combien cela aurait coûté d'acheter ou de louer ce qui est donné gratuitement. Là encore, un des meilleurs moyens de se faire une idée de ce que les paysans méditerranéens vivaient comme des dilemmes quotidiens, c'est de se tourner vers les histoires drôles. Celles qui suivent viennent d'une autre époque et d'au-delà de la mer Égée – de Turquie –, mais elles reflètent exactement les préoccupations dont nous parlons :

> Un jour, le voisin de Nasreddin vient lui demander s'il peut emprunter son âne pour faire une course imprévue. Nasreddin lui rend ce service, mais le lendemain son voisin revient le voir : il doit emmener du grain au moulin pour le faire moudre. Bientôt, voici qu'il se présente presque tous les matins, en estimant qu'il a à peine besoin d'un prétexte. Finalement, Nasreddin en a assez, et, un matin, il lui dit que son frère est déjà passé et qu'il a pris l'âne.
>
> Juste au moment où le voisin s'en va, un braiment tonitruant retentit.
>
> – Eh, tu m'avais dis que l'âne n'était pas là !
>
> – Et qui vas-tu croire ? Moi ou un animal ?

Avec l'apparition de la monnaie, la frontière entre ces échanges gratuits et les prêts en bonne et due forme pouvait aussi se brouiller. D'un côté, même dans les échanges conviviaux, on avait toujours jugé préférable de rendre

quelque chose de légèrement meilleur que ce qu'on avait reçu[78]. De l'autre, des amis ne se facturent pas d'intérêt entre eux, et suggérer qu'ils pourraient le faire est un moyen sûr de froisser. Donc, qu'est-ce qui distingue un contre-don généreux d'un paiement d'intérêt ? C'est la base d'une des plus célèbres histoires de Nasreddin, qui semble avoir amusé pendant des siècles les paysans de tout le Bassin méditerranéen et des régions voisines. (Elle repose aussi, je dois le préciser, sur un jeu de mots, car, dans de nombreuses langues méditerranéennes, dont le grec, le mot qui veut dire « intérêt » signifie littéralement « progéniture, enfants, petits ».)

> Un jour, le voisin de Nasreddin, bien connu pour son avarice, vient lui dire qu'il organise une fête pour quelques amis. Peut-il lui emprunter quelques-uns de ses plats de cuisson ? Nasreddin n'en a pas beaucoup, mais il lui répond qu'il les lui prête avec joie. Quand l'avare revient le lendemain, il rapporte les trois plats de Nasreddin, et un tout petit en plus.
>
> – C'est quoi, ça ? demande Nasreddin.
>
> – Ah, c'est le petit des plats. Ils ont fait un bébé pendant qu'ils étaient chez moi.
>
> Nasreddin hausse les épaules et prend les plats. L'avare s'en va, tout heureux d'avoir établi le principe de l'intérêt. Un mois plus tard, Nasreddin organise une fête et il va emprunter une douzaine de plats dans la vaisselle autrement luxueuse de son voisin. L'avare s'exécute. Après quoi il attend une journée, puis deux…
>
> Le troisième jour, l'avare vient aux nouvelles et demande ce qui est arrivé à ses plats de cuisson.
>
> – Ah, eux ? dit sombrement Nasreddin. Ce fut une terrible tragédie. Ils sont morts[79].

Dans un système héroïque, seules les dettes d'honneur – la nécessité de rendre les dons, de tirer vengeance, de sauver ou racheter les parents ou amis faits prisonniers – opèrent entièrement selon une logique du donnant-donnant, de l'échange d'une chose contre une autre. L'honneur se confond avec le crédit : c'est la capacité de tenir ses promesses, mais aussi, en cas d'offense, de « régler ses comptes ». Comme le suggère cette expression, c'était une logique monétaire, mais le rôle de la monnaie, ou du moins des relations de type monétaire, se limitait à cela. Graduellement, subtilement, sans que personne comprenne vraiment toutes les conséquences de ce qui se passait, ce qui avait été l'essence même des relations morales s'est mué en instrument de toutes sortes de stratagèmes malhonnêtes.

Nous en savons un peu sur le sujet grâce aux plaidoiries judiciaires, car beaucoup nous sont parvenues. En voici une du IV^e^ siècle, probablement prononcée vers 365 av. J.-C. Apollodore était un citoyen athénien prospère mais de basse extraction (son père, banquier, était né esclave). Comme

beaucoup de gens aisés, il avait acquis un domaine à la campagne. Il s'était efforcé de nouer des liens d'amitié avec son voisin le plus proche, Nicostrate, d'origine aristocratique mais aux moyens alors un peu restreints. Ils entretenaient des relations normales de bon voisinage : ils se donnaient ou s'empruntaient de petites sommes, se prêtaient des animaux ou des esclaves, chacun veillait sur la propriété de l'autre en son absence. Puis Nicostrate eut une effroyable infortune. Parti à la poursuite d'esclaves en fuite, il fut lui-même capturé par des pirates qui le présentèrent au marché aux esclaves de l'île d'Égine et demandèrent une rançon. Ses parents ne pouvant réunir qu'une partie de la somme, il fut obligé d'emprunter le reste à des étrangers sur le marché. Il s'agissait, semble-t-il, de professionnels spécialisés dans ce type de prêt, et leurs conditions étaient notoirement dures : si le prêt n'était pas remboursé dans les trente jours, son montant doublait ; s'il n'était pas remboursé du tout, le débiteur devenait l'esclave de celui qui avait financé son rachat.

En larmes, Nicostrate fit appel à son voisin. Ses propriétés personnelles étaient déjà toutes engagées comme garantie envers ses divers créanciers. Il savait qu'Apollodore ne disposait pas d'une telle somme en liquide, mais son ami très cher ne pouvait-il pas mettre en gage certains de ses propres biens ? Apollodore fut sensible à son malheur. Il voulait bien effacer toutes les dettes que Nicostrate lui devait déjà. Faire plus serait difficile, mais il allait essayer. Finalement, il réussit à contracter lui-même un prêt auprès d'une de ses connaissances, Arkésas, garanti par sa maison de ville et à un taux d'intérêt annuel de 16 %, afin de pouvoir rembourser les créanciers de Nicostrate, tandis que celui-ci obtenait de sa famille un prêt *eranos* – un prêt d'ami sans intérêt. Mais Apollodore s'aperçut vite qu'il était tombé dans un piège. L'aristocrate appauvri avait décidé d'escroquer son voisin nouveau riche ; il œuvrait en fait avec Arkésas et certains des ennemis d'Apollodore pour le faire déclarer mensongèrement « débiteur public », autrement dit personne en défaut de paiement sur une obligation à l'égard du Trésor public. La première conséquence aurait été de le priver du droit de porter plainte en justice contre qui que ce fût (par exemple contre ceux qui l'avaient trompé, pour récupérer l'argent) ; deuxièmement, ces derniers auraient eu ainsi un prétexte pour entrer chez lui et prendre ses meubles et ses autres biens. On présume que Nicostrate ne s'était jamais senti à l'aise à l'idée d'avoir une dette à l'égard d'un homme qu'il jugeait socialement

inférieur. Un peu comme Egill le Viking, qui aurait préféré tuer son ami Einarr plutôt qu'avoir à composer une élégie pour le remercier d'un cadeau trop splendide. Nicostrate avait conclu, semble-t-il, qu'il était plus honorable, ou du moins plus supportable, d'essayer d'extorquer l'argent par la force et la fraude à son ami de modeste origine que de se sentir redevable envers lui pour le restant de ses jours. De fait, les choses en sont rapidement arrivées à la violence physique directe, et l'affaire s'est terminée au tribunal[80].

L'histoire est instructive : tout y est. Nous voyons l'aide mutuelle : le communisme des milieux aisés, le postulat selon lequel, si le besoin est assez grand, ou le coût assez raisonnable, on peut s'attendre à voir amis et voisins s'entraider[81]. Et la plupart disposaient, effectivement, de cercles de personnes qui mettaient des moyens financiers en commun en cas de crise, qu'il s'agisse d'un mariage, d'une famine ou d'une rançon. Nous voyons aussi le danger omniprésent de la violence prédatrice, qui réduit les êtres humains à l'état de marchandises et introduit, ce faisant, dans la vie économique les calculs les plus féroces – ceux des pirates, mais plus encore, peut-être, ceux des usuriers : ils rôdent autour du marché en proposant un crédit à des conditions très dures à ceux qui, venus payer la rançon d'un parent, se trouvent financièrement à court, et ils pourront ensuite demander à l'État de les autoriser à recruter des hommes armés pour faire appliquer les termes du contrat. Nous voyons l'orgueil héroïque, qui perçoit un acte par trop généreux comme une sorte d'agression dévalorisante. Nous voyons l'ambiguïté entre dons, prêts et contrats de crédit commerciaux. Et la façon dont les choses se sont passées dans cette affaire ne semble pas particulièrement inhabituelle, sauf peut-être par l'extraordinaire ingratitude de Nicostrate. Les Athéniens éminents empruntaient continuellement pour mettre en œuvre leurs projets politiques ; les moins éminents se préoccupaient constamment de leurs dettes, ou des moyens de se faire rembourser par leurs propres débiteurs[82]. Enfin, un autre élément, plus subtil, est à l'œuvre ici. Si les achats quotidiens sur le marché, dans les échoppes ou sur les étals de l'agora s'effectuaient en général, ici comme ailleurs, à crédit, la frappe massive de pièces de monnaie permettait de conférer à certaines transactions un degré d'anonymat qui eût été absolument impossible dans un pur régime de

crédit[83]. Pirates et kidnappeurs se faisaient payer comptant – et pourtant, les usuriers du marché d'Égine n'auraient pu travailler sans eux. Des activités illégales en liquide, en général avec violence, et un crédit à des conditions extrêmement dures, que l'on fait respecter aussi par la violence : c'est sur cette même conjonction qu'ont été bâtis à toutes les époques d'innombrables « milieux » du crime.

*

À Athènes, le résultat a été une extrême confusion morale. Le langage de la monnaie, de la dette et de la finance apportait des manières puissantes – et en dernière analyse irrésistibles – de penser les problèmes moraux. Comme dans l'Inde védique, on s'est mis à parler de la vie comme d'une dette à l'égard des dieux, à voir les obligations comme des dettes, à prendre au sens littéral les dettes d'honneur, à assimiler la dette au péché et la vengeance au recouvrement d'une dette[84]. Mais si la dette, c'était la morale – et il est certain qu'affirmer cela était au moins dans l'intérêt des créanciers, qui, souvent, n'avaient guère de recours juridique pour obliger les débiteurs à rembourser –, comment expliquer que la monnaie, seule capable, apparemment, de transformer la morale en science exacte et quantifiable, semblât aussi encourager les pires comportements ?

C'est de ces dilemmes que naissent l'éthique et la philosophie morale modernes. Et cela, je crois, au sens strictement littéral. Prenons *La République* de Platon, autre produit de l'Athènes du IVe siècle. Au début du livre, Socrate rend visite à un ami très âgé, riche fabricant d'armes, dans le port du Pirée. Ils se lancent dans une discussion sur la justice, qui commence par ces assertions du vieillard : l'argent ne peut pas être une mauvaise chose, puisqu'il permet à ceux qui en ont d'être justes ; et la justice se résume à deux choses : dire la vérité et toujours payer ses dettes[85]. La thèse est facilement démolie. Et si, demande Socrate, quelqu'un te prête son épée, puis sombre dans la folie furieuse et vient ensuite te la redemander (probablement pour commettre un meurtre) ? Il est clair qu'il ne peut jamais être juste d'armer un dément, pour quelque raison que ce soit[86]. Le vieil homme ignore allégrement le problème et part assister à un rituel, laissant à son fils le soin de poursuivre la discussion.

Le fils, Polémarque, déplace le sujet : évidemment, son père ne prenait pas le mot « dette » au sens littéral ; il ne parlait pas de la restitution de ce qu'on a emprunté. Voici comment il l'entendait : donner aux gens ce qui leur est dû ; rendre le bien pour le bien et le mal pour le mal ; aider ses amis et nuire à ses ennemis. Démolir cette thèse demande un peu plus de travail, mais la mission est finalement menée à bien. (Est-ce à dire que la justice ne joue aucun rôle dans la détermination de nos amis et de nos ennemis ? Si elle en joue un, quelqu'un qui a décidé qu'il n'a aucun ami, donc qui s'efforce de nuire à tout le monde, serait-il un homme juste ? Et même si tu avais un moyen sûr de savoir, sans risque d'erreur, que ton ennemi est vraiment un être intrinsèquement mauvais qui mérite qu'on lui nuise, ne vas-tu pas le rendre encore pire en lui faisant du mal ? Transformer un être mauvais en un être encore pire, cela peut-il vraiment être un exemple de justice ?). Entre alors un sophiste, Thrasymaque, qui s'en prend violemment aux deux interlocuteurs : ce sont des idéalistes fumeux. En réalité, dit-il, tout discours sur la « justice » est un pur prétexte politique, conçu pour justifier les intérêts des puissants. Et c'est bien ainsi, car, si la justice existe, elle n'est que cela : l'intérêt des puissants. Les gouvernants sont comme des bergers. Nous aimons les imaginer bienveillants, soignant leurs troupeaux, mais que font *vraiment* les bergers, finalement, à leurs moutons ? Ils les tuent et les mangent, ou bien ils vendent leur viande pour de l'argent. Socrate réagit en faisant valoir que Thrasymaque confond l'art de soigner les moutons et l'art d'en profiter. L'art de la médecine a pour but d'améliorer la santé, que les médecins soient payés ou non pour le pratiquer. L'art de l'élevage des moutons a pour but d'assurer le bien-être des moutons, que le berger (ou son employeur) soit ou non un homme d'affaires qui sait comment en tirer profit. De même pour l'art du gouvernement. S'il existe, il doit avoir son propre objectif intrinsèque, bien distinct du profit que l'on peut aussi en tirer, et que pourrait être ce but, sinon l'établissement de la justice sociale ? Seule l'existence de la monnaie, suggère Socrate, nous permet d'imaginer que des mots comme « pouvoir » et « intérêt » désignent des réalités universelles que l'on peut viser pour elles-mêmes, ou – encore plus extravagant – qu'en dernière analyse toute activité dissimule en fait une quête du pouvoir, de l'avantage ou de l'intérêt personnel[87]. La question, conclut-il, est de trouver comment garantir que

les détenteurs du pouvoir politique ne l'exerceront pas pour le profit, mais pour l'honneur.

J'arrête ici. Comme nous le savons tous, Socrate finira par faire quelques propositions politiques de son cru, notamment des rois philosophes ; l'abolition du mariage, de la famille et de la propriété privée ; des pensionnats d'élevage humain sélectif. (Le livre était manifestement conçu pour choquer ses lecteurs, et pendant plus de deux mille ans il y a brillamment réussi.) Mais ce que je veux souligner, c'est à quel point la tradition que nous jugeons être au cœur de notre théorie morale et politique actuelle découle de cette question : que veut dire payer ses dettes ? Platon nous donne d'abord la réponse simple, littérale, de l'homme d'affaires. Quand elle se révèle inadéquate, il la laisse recadrer en termes héroïques. Toutes les dettes sont peut-être des dettes d'honneur, après tout[88]. Mais l'honneur héroïque ne fonctionne pas non plus dans un monde où (comme l'a tristement découvert Apollodore) le commerce, l'esprit de classe et le profit ont tout brouillé, si bien que les véritables motivations des gens ne sont jamais claires. Savons-nous même qui sont nos ennemis ? Finalement, Platon nous présente la Realpolitik cynique. Peut-être qu'en réalité personne ne doit rien à personne. Peut-être que ceux qui recherchent le profit pour le profit ont raison, après tout. Or même cette position-là ne tient pas. Il ne nous reste qu'une seule certitude : les normes existantes sont incohérentes et contradictoires, et une rupture radicale, *sous une forme ou sous une autre*, serait nécessaire pour créer un monde qui soit logique. Mais la plupart de ceux qui ont envisagé sérieusement une rupture radicale du type de celle qu'a suggérée Platon en sont arrivés à la conclusion qu'il y a peut-être bien pire que l'incohérence morale. Et, depuis, nous en sommes là, au cœur d'un dilemme insoluble.

*

Il n'est pas surprenant que ces problèmes aient tourmenté Platon. Moins de sept ans plus tôt, parti en mer pour un voyage qui avait mal tourné, il avait été capturé et, probablement comme Nicostrate, mis aux enchères sur le marché d'Égine. Mais il avait eu plus de chance. Un philosophe libyen de l'école épicurienne, un certain Annicéris, se trouvait au marché à ce moment-là. Il reconnut Platon et paya sa rançon. Platon sentit que l'honneur

lui faisait obligation de tenter de le rembourser, et ses amis athéniens réunirent à cette fin vingt mines d'argent, mais Annicéris les refusa, disant que c'était un honneur pour lui d'avoir pu rendre service à un autre « ami de la sagesse »[89]. Et c'était bien vrai : on ne cesse depuis de se souvenir de lui et de célébrer sa générosité. Platon a donc consacré les vingt mines à l'achat d'un domaine pour une école, la célèbre Académie. S'il n'a nullement fait preuve de la même ingratitude que Nicostrate, on a néanmoins l'impression que même Platon n'était pas particulièrement heureux de devoir la suite de sa carrière à un homme qu'il considérait probablement comme un philosophe vraiment mineur – et Annicéris n'était même pas grec ! Du moins de tels sentiments aideraient-ils à comprendre pourquoi Platon, toujours si prompt à citer les noms de ses multiples relations, n'a jamais mentionné celui d'Annicéris. Nous ne connaissons son existence que par des biographes ultérieurs[90].

La Rome antique (propriété et liberté)

Si l'œuvre de Platon montre comment la confusion morale née de la dette a modelé en profondeur nos traditions de pensée, le droit romain révèle à quel point elle a façonné nos institutions, jusqu'aux plus familières.

Pour citer la célèbre formule de Rudolf von Jhering, théoricien allemand du droit, la Rome antique a conquis le monde trois fois : la première fois par ses armées, la deuxième par sa religion, la troisième par ses lois[91]. Il aurait pu ajouter : et chaque fois plus complètement que la précédente. L'Empire romain, après tout, n'englobait qu'une petite partie de la planète ; l'Église catholique romaine s'est étendue beaucoup plus loin ; le droit romain a fini par fournir partout le langage et les bases conceptuelles des ordres juridiques et constitutionnels. De l'Afrique du Sud au Pérou, les étudiants en droit sont censés passer un temps considérable à mémoriser des termes techniques en latin, et c'est au droit romain que nous devons pratiquement toutes nos conceptions fondamentales du contrat, de l'obligation, des délits, de la propriété et de la juridiction – ainsi que, plus largement, nos idées de la citoyenneté, des droits et des libertés, sur lesquelles repose aussi la vie politique.

Si cela a été possible, soutenait Jhering, c'est parce que les Romains ont

été les premiers à faire de la jurisprudence une véritable science. Peut-être – mais il n'en reste pas moins, malgré tout, que le droit romain a quelques traits notoirement insolites, dont certains sont si bizarres qu'ils n'ont cessé d'égarer et de déconcerter les juristes depuis la résurrection de cette discipline dans des universités italiennes du haut Moyen Âge. Le plus connu de ses traits contestables est sa façon singulière de définir la propriété. En droit romain, la propriété, ou *dominium*, est une relation entre une personne et une chose caractérisée par le pouvoir absolu de cette personne sur cette chose. Une telle définition a causé d'innombrables problèmes conceptuels. D'abord, on ne voit pas bien ce que cela signifierait, pour un être humain, d'avoir une « relation » avec un objet inanimé. Les personnes peuvent avoir des relations entre elles, mais qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire d'avoir une « relation » avec une chose ? Et si l'on en avait une, qu'est-ce que cela voudrait dire de donner à cette relation un statut juridique ? Une illustration simple suffira : imaginons un homme échoué sur une île déserte. Peut-être développera-t-il des relations extrêmement personnelles avec les palmiers qui poussent sur cette île. S'il y reste trop longtemps, il pourrait bien finir par les traiter de tous les noms et par passer la moitié de son temps en conversation imaginaire avec eux. Mais *les possède-t-il* ? La question n'a aucun sens. Nul besoin de se préoccuper de droits de propriété s'il n'y a personne d'autre sur l'île.

Il est donc clair qu'en réalité la propriété n'est pas une relation entre une personne et une chose. C'est une entente ou une convention entre des personnes concernant des choses. La seule raison pour laquelle cela nous échappe parfois, c'est que, dans de nombreux cas – notamment quand nous parlons de nos droits sur nos chaussures, notre voiture ou nos outils électriques –, nous parlons de droit détenus, comme dit la loi anglaise, « *against all the world* », « contre le monde entier », c'est-à-dire d'un accord entre nous et tous les autres habitants de la planète aux termes duquel ils s'abstiendront tous d'interférer avec nos possessions et nous laisseront donc les traiter plus ou moins comme nous voudrons. Une relation entre une personne et tous les autres habitants de la planète est, bien sûr, difficile à concevoir comme telle. Il est plus facile de la penser comme une relation avec une chose. Mais même ici, en pratique, cette liberté de faire ce qu'il nous plaît se révèle tout à fait limitée. Prétendre que la possession d'une tronçonneuse me donne un « pouvoir absolu » de faire

tout ce que je veux avec est manifestement absurde. Pratiquement tout ce que je pourrais penser à faire avec une tronçonneuse à l'extérieur de ma maison ou de mes terres est probablement illégal, et il n'y a qu'un petit nombre de choses que je puisse réellement faire avec elle à l'intérieur. Le seul de mes droits sur une tronçonneuse qui soit « absolu », c'est celui d'empêcher *toute autre personne* de s'en servir[92].

Néanmoins, le droit romain soutient bel et bien que la forme fondamentale de propriété est la propriété privée, et que la propriété privée est le pouvoir absolu du propriétaire de faire tout ce qu'il veut avec ses possessions. Les juristes médiévaux du XII^e^ siècle ont affiné l'analyse en divisant ce pouvoir en trois principes : *usus* (l'usage de la chose), *fructus* (les fruits, autrement dit la jouissance des produits de la chose) et *abusus* (l'abus ou la destruction de la chose), mais les juristes romains ne voyaient même pas l'intérêt d'aller jusqu'à un tel degré de précision, puisqu'ils considéraient, en un sens, que ces détails se trouvaient entièrement en dehors du domaine du droit. En fait, les chercheurs ont passé un temps considérable à se demander si les auteurs romains voyaient vraiment la propriété privée comme un droit (*ius*)[93], étant donné que les droits sont fondés en dernière analyse sur des accords entre des personnes et que le pouvoir de disposer de sa propriété ne l'était pas : il n'était que la capacité naturelle de quelqu'un de faire tout ce qui lui plaisait en l'absence d'entrave sociale[94].

Si l'on y réfléchit, c'est un point de départ vraiment étrange pour développer une théorie juridique de la propriété. Il est probablement juste de dire que, dans toutes les régions du monde, à toutes les époques de l'histoire, du Japon antique à Machu Picchu, celui qui avait un bout de ficelle était libre de le tortiller, de le nouer, de le couper ou de le jeter au feu plus ou moins à son gré. Nulle part ailleurs, apparemment, les théoriciens du droit n'ont jugé ce constat intéressant ou important à quelque titre que ce soit. Il est sûr qu'aucune autre tradition n'en fait la base même de son droit de la propriété – puisque faire ce choix, c'est condamner la quasi-totalité des lois réelles à n'être guère plus qu'une série d'exceptions.

Comment cela s'est-il produit ? Et pourquoi ? L'explication la plus convaincante que j'aie rencontrée est celle d'Orlando Patterson : la notion de propriété privée absolue dérive en réalité de l'esclavage. On peut imaginer la propriété non comme une relation entre des personnes, mais

comme une relation entre une personne et une chose, quand on part d'une relation entre deux personnes dont l'une est aussi une chose. (C'est ainsi que l'esclave était défini en droit romain : c'était une personne qui était aussi une *res*, une chose[95].) L'accent placé sur le pouvoir absolu commence à prendre sens aussi[96].

Le mot *dominium*, qui signifie « propriété privée absolue », n'est pas particulièrement ancien[97]. Il n'apparaît en latin qu'à la fin de la République, à peu près au moment où des centaines de milliers de travailleurs captifs sont déportés en Italie et où Rome, par conséquent, commence à devenir une véritable société esclavagiste[98]. En 50 av. J.-C., les auteurs romains en étaient simplement venus à postuler que tous les travailleurs appartenaient à quelqu'un d'autre – les ouvriers agricoles qui récoltaient les pois chiches dans les plantations rurales comme les muletiers qui les apportaient aux boutiques de la ville ou les employés qui les inscrivaient dans les registres. L'existence de millions d'êtres qui étaient simultanément des personnes et des choses suscitait d'innombrables problèmes juridiques, et le génie créatif du droit romain s'est consacré en grande partie à en explorer les interminables ramifications. Il suffit d'ouvrir au hasard un manuel de droit romain pour s'en faire une idée. Ces lignes sont d'un juriste du IIe siècle, Ulpien :

> De même Méla écrit que si quelqu'un en jouant à la paume pousse la balle avec trop de violence, et qu'il la fasse tomber sur la main d'un barbier qui rasait un esclave, de manière qu'il lui ait coupé la gorge d'un coup de rasoir, celui à la faute duquel on peut imputer cet accident est tenu de l'action de la loi Aquilia [la loi des dommages au civil]. Proculus pense qu'il y a de la faute du barbier. En effet, s'il rasait dans un endroit où l'on a coutume de jouer, ou bien où il passe beaucoup de monde, on peut imputer à sa faute cet événement, quoiqu'on puisse dire aussi que celui qui se livre à un barbier qui s'est établi en un lieu dangereux n'a à se plaindre que de lui-même[99].

Autrement dit, le maître ne peut pas réclamer des dommages au civil contre les joueurs de paume ou contre le barbier pour avoir détruit son bien si le vrai problème est qu'il a acheté un esclave stupide. Nombre de ces questions nous paraissent peut-être à mille lieues de notre réalité (peut-on être accusé de vol pour avoir persuadé un esclave de prendre la fuite ? si quelqu'un a tué un esclave qui était aussi votre fils, pouvez-vous tenir compte de vos sentiments à son égard pour évaluer les dommages, ou

devez-vous vous en tenir à sa stricte valeur marchande ?), mais notre tradition jurisprudentielle actuelle repose directement sur ce type de débats[100].

Quant à *dominium*, le mot dérive de *dominus*, « maître » ou « propriétaire d'esclave », mais en dernière analyse de *domus*, « maison » ou « maisonnée ». Il est bien sûr lié à notre mot « domestique », qui peut aujourd'hui encore soit signifier « relevant de la vie privée », soit désigner un serviteur ou une servante qui nettoie la maison. Le sens de *domus* recoupe un peu celui de *familia*, « famille » ; mais – les défenseurs des « valeurs familiales » jugeront peut-être intéressant de le savoir – *familia* lui-même dérive en dernière analyse du mot *famulus*, « esclave ». Une famille, c'était à l'origine l'ensemble de ceux qui se trouvaient sous l'autorité domestique d'un *paterfamilias*, et cette autorité, du moins dans le droit romain le plus ancien, était conçue comme absolue[101]. Un homme n'avait pas tout pouvoir sur son épouse, puisqu'elle était encore à quelque degré sous la protection de son propre père, mais ses enfants, ses esclaves et ses autres dépendants étaient à lui, il pouvait faire d'eux ce qu'il voulait – dans le droit romain primitif au moins, il était parfaitement libre de les fouetter, de les torturer ou de les vendre. Un père pouvait même faire exécuter ses enfants s'il découvrait qu'ils avaient commis des crimes passibles de la peine de mort[102]. Avec ses esclaves, il n'avait même pas besoin de cette justification.

Donc, quand ils ont créé la notion de *dominium*, et par là même le principe moderne de propriété privée absolue, voici ce qu'ont fait, pour l'essentiel, les juristes romains : ils ont pris un principe d'autorité domestique, de pouvoir absolu sur des personnes, puis défini certaines de ces personnes (les esclaves) comme des choses, et enfin étendu la logique initialement conçue pour les esclaves aux oies, aux chars, aux granges, aux coffrets à bijoux… – bref, à toutes les autres sortes de choses auxquelles le droit pouvait avoir à faire.

C'était tout à fait extraordinaire, même dans le monde antique, qu'un père ait le droit d'exécuter ses esclaves – sans parler de ses enfants. Nul ne sait vraiment pourquoi les premiers Romains étaient aussi extrémistes à cet égard. Mais il est révélateur que la toute première législation romaine en matière de dette se soit singularisée aussi par sa dureté, puisqu'elle

autorisait les créanciers à exécuter les débiteurs insolvables[103]. L'histoire primitive de Rome, comme celle des cités-États grecques à leurs débuts, a été marquée par une lutte politique permanente entre créanciers et débiteurs, jusqu'au jour où l'élite romaine a fini par comprendre le principe qu'avaient appris la plupart de ses homologues méditerranéennes prospères : avec des paysans libres on a une armée plus efficace, et les armées conquérantes peuvent ramener des prisonniers de guerre capables de faire tout ce que faisaient jusque-là les « asservis pour dettes ». Elle avait donc intérêt, en fait, à conclure un compromis social : autoriser une représentation populaire limitée, interdire l'esclavage pour dettes, canaliser une partie des fruits de l'empire vers le paiement d'aides sociales. On peut supposer que le pouvoir absolu des pères s'est développé dans le cadre de cette constellation globale de la même façon que nous l'avons vu ailleurs. L'asservissement pour dettes avait réduit les relations familiales à des rapports de propriété ; les réformes sociales conservaient le nouveau pouvoir des pères, mais les mettaient à l'abri de l'endettement. Simultanément, l'afflux croissant d'esclaves a vite fait son effet : on pouvait s'attendre à en trouver dans tous les foyers, même assez modestes. La logique de la conquête s'est donc étendue aux aspects les plus intimes de la vie quotidienne. On se faisait verser l'eau du bain et peigner les cheveux par des vaincus ; le précepteur qui enseignait la poésie aux enfants était un vaincu. Puisque les esclaves étaient sexuellement à la disposition de leur propriétaire et de sa famille, ainsi que de ses amis et invités, il est probable que la plupart des Romains faisaient leur première expérience sexuelle avec un garçon ou une fille dont le statut juridique était conçu comme celui d'un ennemi vaincu[104].

Avec le temps, cette qualité est devenue de plus en plus nettement une fiction juridique – il était beaucoup plus probable que les esclaves fussent des pauvres vendus par leurs parents, des malchanceux enlevés par des pirates ou des bandits, des victimes de guerres ou de procédures judiciaires chez les barbares limitrophes de l'Empire, ou encore les enfants d'autres esclaves[105]. Mais la fiction a été maintenue.

Ce qui rend l'esclavage romain si inhabituel, à l'échelle de l'histoire, c'est la conjonction de deux facteurs. Le premier est son arbitraire. Le contraste est spectaculaire, par exemple, avec l'esclavage dans les plantations des Amériques : les Romains n'avaient pas le sentiment que certains êtres

étaient naturellement inférieurs, donc voués à être esclaves. L'esclavage était perçu comme un malheur qui pouvait arriver à tout le monde[106]. Il n'y avait donc aucune raison pour qu'un esclave ne puisse, parfois, être en tout point supérieur à son maître : doté d'une intelligence plus vive, d'un sens moral plus fin, d'un goût plus sûr et d'une compréhension plus approfondie de la philosophie. Le maître pouvait même être prêt à le reconnaître. Pourquoi pas, puisque cela n'avait aucun effet sur la nature de la relation, qui était une pure relation de pouvoir ?

Le second facteur est la nature absolue de ce pouvoir. Il y a bien des endroits où l'on pense les esclaves comme des prisonniers de guerre et les maîtres comme des conquérants qui jouissent d'un pouvoir absolu de vie et de mort – mais, en général, c'est une sorte de principe abstrait. Presque partout, l'État intervient vite pour limiter ce type de droits. Au strict minimum, rois et empereurs proclameront qu'ils sont les seuls à pouvoir ordonner l'exécution des autres[107]. Mais sous la République romaine il n'y avait pas d'empereur ; dans la mesure où il existait un corps souverain, c'était le corps collectif des propriétaires d'esclaves eux-mêmes. Ce n'est qu'au début de l'empire que nous voyons des textes de loi limiter ce que les propriétaires peuvent faire à leur propriété (humaine) : le premier est une loi du temps de l'empereur Tibère (datée de 16 ap. J.-C.), qui stipule qu'un maître doit obtenir l'autorisation d'un magistrat avant d'ordonner la mise en pièces d'un esclave par des bêtes sauvages en public[108]. Cependant, du fait même que le pouvoir du maître était absolu – que dans ce contexte il était de fait l'État –, il n'y avait aucune restriction non plus, à l'origine, en matière d'affranchissement : un maître pouvait libérer son esclave, ou même l'adopter, et puisque la liberté ne signifie rien d'autre que le statut de membre d'une communauté, l'esclave en question devenait automatiquement citoyen romain. Cette situation a suscité certains arrangements très spéciaux. Au I^er^ siècle ap. J.-C., par exemple, il n'était pas rare que des Grecs cultivés se vendent eux-mêmes comme esclaves à un riche Romain en quête de secrétaire, confient l'argent à un ami intime ou à un parent, puis, au bout d'un certain temps, se rachètent et obtiennent ainsi le statut de citoyen romain. Cela en dépit du fait que, pendant qu'ils étaient

esclaves, si leur propriétaire décidait par exemple de leur couper un pied, il était parfaitement libre de le faire[109].

La relation du *dominus* et de l'esclave a donc introduit un rappport de conquête, de pouvoir politique absolu, à l'intérieur du foyer (à vrai dire, elle en a fait l'essence même du foyer). Il importe de bien souligner que ce n'était pas une relation morale, ni pour l'un ni pour l'autre. Une formule juridique bien connue, attribuée à un juriste de l'époque républicaine nommé Quintus Haterius, le fait comprendre avec une parfaite clarté. Chez les Romains comme chez les Athéniens, on jugeait indigne d'un citoyen de sexe masculin de faire l'objet d'une pénétration sexuelle. En défendant un affranchi accusé de continuer à rendre des services sexuels à son ancien maître, Haterius a formulé un aphorisme qui allait plus tard devenir une sorte de plaisanterie grivoise populaire : *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium* (« La débauche [entendons : le rôle passif dans le rapport sexuel] est un crime chez l'homme libre, une nécessité pour l'esclave, un devoir pour l'affranchi »)[110]. L'important ici, c'est que la soumission sexuelle n'est considérée comme un « devoir » que pour l'affranchi. Elle n'est pas perçue comme le « devoir » de l'esclave. La raison, répétons-le, est que l'esclavage n'est pas une relation morale. Le maître peut faire ce qu'il veut, et l'esclave n'y peut rien.

*

Mais l'effet le plus insidieux de l'esclavage romain est ailleurs : par le biais du droit romain, il a fini par mettre sens dessus dessous notre idée de la liberté humaine. Le sens même du mot latin *libertas* a radicalement changé au fil du temps. À l'origine, comme partout dans le monde antique, être « libre » signifiait, d'abord et avant tout, ne pas être esclave. Puisque esclavage veut surtout dire anéantissement des liens sociaux et de la capacité d'en tisser, liberté voulait dire capacité de prendre et de tenir des engagements moraux à l'égard des autres. Le mot anglais *free*, par exemple, vient d'une racine germanique qui signifie « ami », puisque être libre voulait dire pouvoir se faire des amis, tenir ses promesses, vivre au sein d'une communauté d'égaux. C'est pourquoi les esclaves affranchis à Rome devenaient des citoyens : être libre, par définition, c'était être ancré dans

une communauté civique, avec tous les droits et toutes les responsabilités que cela supposait[111].

Au IIe siècle ap. J.-C., cependant, tout cela avait commencé à changer. Les juristes avaient graduellement redéfini la *libertas* jusqu'à la rendre presque indistinguable du pouvoir du maître. C'était le droit de faire absolument n'importe quoi, à l'exception, là encore, de tout ce qu'on ne pouvait pas faire. De fait, dans le *Digeste* [al], les définitions de la liberté et de l'esclavage apparaissent dos à dos :

> La liberté est la faculté naturelle de faire chacun ce qui lui plaît, excepté ce dont on est empêché par la force ou le droit.
>
> La servitude est une institution du droit des gens qui, contre nature, soumet quelqu'un à la domination d'un autre[112].

Les commentateurs médiévaux ont immédiatement remarqué le problème ici[113]. Mais cela ne signifie-t-il pas que tout le monde est libre ? Après tout, même les esclaves sont libres de faire absolument tout ce qu'on leur permet de faire. Dire qu'un esclave est libre (sauf dans la mesure où il ne l'est pas), c'est un peu comme dire que la Terre est carrée (sauf dans la mesure où elle est ronde), ou que le Soleil est bleu (sauf dans la mesure où il est jaune), ou bien, là encore, que nous avons le droit absolu de faire tout ce que nous voulons avec notre tronçonneuse (sauf ce que nous ne pouvons pas faire).

De fait, cette définition introduit toutes sortes de complications. Si la liberté est naturelle, l'esclavage est sûrement contre nature, mais si la différence entre liberté et esclavage n'est qu'une question de degré, ne faut-il pas en déduire, logiquement, que *toute* restriction à la liberté est dans une certaine mesure contre nature ? Et, dans ce cas, que la société, les normes sociales et même les droits de propriété, en fait, sont contre nature aussi ? C'est exactement à cette conclusion que parvenaient, effectivement, beaucoup de juristes romains – quand ils se risquaient à commenter des questions aussi abstraites, ce qui était rare. À l'origine, les êtres humains vivaient dans un état de nature où tout était détenu en commun ; c'était la guerre qui avait commencé à diviser le monde, et le « droit des gens » qui en avait résulté – les usages communs à l'humanité qui régissent des

questions comme la conquête, l'esclavage, les traités et les frontières – avait été le premier responsable des inégalités de propriété aussi[114].

Autant dire qu'il n'y avait aucune différence intrinsèque entre propriété privée et pouvoir politique, du moins dans la mesure où ce pouvoir était fondé sur la violence. Avec le temps, les empereurs romains ont aussi commencé à revendiquer une sorte de *dominium*, en faisant valoir que, dans les territoires soumis à leur domination, ils avaient une liberté absolue – en fait, qu'ils n'étaient pas liés par les lois[115]. Parallèlement, la société romaine évoluait, la république d'esclavagistes cédant la place à des structures plus proches de ce que serait plus tard l'Europe féodale : des « grands » sur leurs vastes domaines, entourés de paysans dépendants, d'« asservis pour dettes » et d'une infinie diversité d'esclaves, avec lesquels ils pouvaient faire à peu près tout ce qui leur plaisait. Les invasions barbares qui ont renversé l'empire n'ont fait qu'officialiser la situation, en éliminant pour l'essentiel l'esclavage en pleine propriété, mais en introduisant simultanément cette notion : les nobles étaient en réalité les descendants des conquérants germaniques, et le commun peuple était intrinsèquement à leur service.

Même dans ce nouveau monde médiéval, cependant, l'ancienne conception romaine de la liberté s'est maintenue. La liberté, c'était simplement le pouvoir. Quand les théoriciens médiévaux de la politique évoquaient la « liberté », ils voulaient parler, d'ordinaire, du droit d'un seigneur à faire tout ce qui lui plaisait sur ses terres. Droit qu'en général on ne supposait pas, là encore, établi à l'origine par consensus, mais par la conquête pure et simple : à en croire une célèbre légende anglaise, quand, vers 1290, le roi Édouard I^{er} a demandé à ses seigneurs de produire des documents pour prouver de quel droit ils détenaient leurs franchises (ou « libertés »), le comte Warenne n'a montré au monarque que son épée rouillée[116]. Comme le *dominium* romain, c'était moins un droit qu'un pouvoir, et un pouvoir exercé d'abord et avant tout sur des personnes – c'est pourquoi, au Moyen Âge, on parlait couramment de la « liberté du gibet », c'est-à-dire du droit d'un seigneur à conserver son lieu d'exécution privé.

Quand on a commencé à retrouver et à moderniser le droit romain au XII^{e} siècle, le mot *dominium* a posé un problème particulier, car il avait acquis, dans le latin d'Église courant de l'époque, deux sens également

répandus : « pouvoir seigneurial » et « propriété privée ». Les juristes médiévaux ont consacré beaucoup de temps et d'arguments à déterminer s'il existait vraiment une différence entre les deux. C'était un problème particulièrement épineux : si les droits de propriété étaient vraiment, comme le soutenait le *Digeste*, une forme de pouvoir absolu, il était fort difficile de voir comment quiconque pouvait en avoir, sauf un roi – ou même, pour certains juristes, Dieu[117].

Ce n'est pas le lieu d'exposer les débats qui en ont résulté, mais il me paraît important de terminer ici : nous avons, en un sens, parcouru l'ensemble du cercle et, revenus à notre point de départ, nous pouvons à présent comprendre avec précision comment des libéraux comme Adam Smith ont pu imaginer le monde comme ils l'ont fait. C'est une tradition qui postule que la liberté est, par essence, le droit de faire ce qu'on veut avec sa propriété. Et elle ne fait pas seulement de la propriété un droit ; elle traite les droits eux-mêmes comme une forme de propriété. C'est peut-être le plus grand paradoxe de tous. Nous sommes tellement habitués à penser que nous « avons » des droits – que les droits sont quelque chose que l'on peut posséder – que nous nous demandons rarement ce que cela veut vraiment dire. En réalité (comme les juristes médiévaux le savaient fort bien), le droit d'un homme est simplement l'obligation d'un autre. Mon droit à la liberté d'expression est l'obligation des autres de ne pas me sanctionner pour avoir parlé ; mon droit à être jugé par mes pairs réunis en jury est la mission de l'État de maintenir l'obligation d'être juré. Le problème est exactement le même que pour les droits de propriété : quand il s'agit d'obligations de tous les habitants de la planète, on a du mal à penser la chose de cette façon. Il est beaucoup plus facile de dire que nous « avons » des droits et des libertés. Mais si la liberté est fondamentalement notre droit de posséder des choses, ou de traiter les choses comme si nous les possédions, qu'est-ce que cela peut vouloir dire, « posséder une liberté » ? Le sens d'une telle expression n'est-il pas, fatalement, que notre droit de posséder une propriété est *lui-même* une forme de propriété ? On voit mal la nécessité de telles circonvolutions. Quelle raison peut-on avoir de souhaiter définir nos droits de cette façon[118] ?

Historiquement, il existe à cette question une réponse simple – mais un peu perturbante. Ceux qui ont soutenu que nous sommes les propriétaires

naturels de nos droits et libertés s'intéressaient essentiellement à en conclure que nous devions être libres de les donner, voire de les vendre.

Les idées modernes des droits et libertés dérivent de ce qu'on appelle, depuis l'époque – vers 1400 – où Jean Gerson, recteur de l'université de Paris, a commencé à les formuler en développant des concepts du droit romain, la « théorie des droits naturels ». Comme Richard Tuck, le principal historien de ces idées, l'a relevé depuis longtemps, l'une des grandes ironies de l'histoire veut que cette approche théorique était défendue à l'époque non par les progressistes, mais par des conservateurs. « Pour un gersonien, la liberté était une propriété et pouvait être échangée de la même façon et aux mêmes conditions que toute autre propriété » – vendue, troquée, prêtée ou cédée volontairement à un autre titre[119]. Par conséquent, le péonage ou même l'esclavage ne pouvaient rien avoir d'intrinsèquement mauvais. Et c'est exactement ce qu'ont fini par affirmer les théoriciens des droits naturels. De fait, au fil des siècles suivants, ces idées ont surtout été développées à Anvers et à Lisbonne, villes qui étaient au cœur même du commerce esclavagiste émergent. Après tout, soutenaient leurs promoteurs, nous ne savons pas vraiment ce qui se passe dans les pays de l'intérieur, au-delà de ports comme Calabar, mais tout porte à croire – puisqu'il n'y a aucune raison fondamentale de supposer le contraire – que, dans les cargaisons humaines convoyées vers les bateaux européens, les gens, dans leur immense majorité, se sont vendus eux-mêmes, ont été cédés par leurs tuteurs légaux ou ont perdu leur liberté d'une autre façon parfaitement légitime. Pas tous, incontestablement, mais il y aura toujours des abus dans tous les systèmes. L'important, c'était qu'il n'y avait rien d'intrinsèquement contre nature ou illégitime à considérer que la liberté *pouvait* être vendue[120].

Bientôt, des arguments semblables ont servi à justifier le pouvoir absolu de l'État. Thomas Hobbes a été le premier à développer réellement ce raisonnement au XVII^e^ siècle, mais celui-ci est vite devenu un lieu commun. L'État était fondamentalement un contrat, une sorte de transaction d'affaires : les citoyens avaient volontairement cédé certaines de leurs libertés naturelles au souverain. Et, pour finir, ces mêmes idées ont servi de base à l'institution essentielle qui domine notre vie économique actuelle : le

travail salarié, qui est, de fait, la location de notre liberté, au même titre que l'esclavage peut être conçu comme sa vente[121].

Ce ne sont pas seulement nos libertés que nous possédons ; une logique identique a fini par s'appliquer même à nos corps, qui sont traités, dans ces formulations, comme s'ils n'étaient pas réellement différents de nos maisons, de nos voitures ou de nos meubles. Nous sommes à nous, donc les autres n'ont aucun droit d'empiéter sur nous[122]. Là encore, cette idée peut paraître inoffensive, voire positive, mais elle prend une tout autre figure quand nous pensons à la tradition romaine de la propriété sur laquelle elle repose. Dire que nous nous possédons nous-mêmes est assez bizarre : cela revient à nous camper simultanément dans la position du maître et dans celle de l'esclave. « Nous » sommes les possesseurs (exerçant un pouvoir absolu sur notre propriété), mais aussi, d'une certaine façon, les choses possédées (objet du pouvoir absolu). La maison romaine antique, loin de s'être perdue, oubliée, dans les brumes de l'histoire, est préservée au fondement de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes – et, là encore, comme pour le droit de la propriété, le résultat est si étrangement incohérent qu'il s'effiloche en une infinité de paradoxes dès que l'on essaie de comprendre ce qu'il pourrait vraiment vouloir dire en pratique. Tout comme les juristes ont passé un millier d'années à s'efforcer de trouver un sens aux concepts romains de propriété, les philosophes ont mis des siècles à tenter de comprendre comment il pourrait être possible pour nous d'avoir un rapport de domination sur nous-mêmes. La solution la plus populaire – qui consiste à dire que chacun de nous a une chose appelée un « esprit », entièrement séparée d'une autre chose nommée le « corps », et que la première exerce une domination naturelle sur la seconde – contredit radicalement à peu près tout ce que nous savons aujourd'hui des sciences cognitives. C'est une idée manifestement fausse, mais nous continuons à nous y accrocher, pour la simple raison qu'aucun de nos postulats quotidiens sur la propriété, le droit et la liberté n'aurait de sens sans elle[123].

Conclusions

Les quatre premiers chapitres de ce livre décrivent un dilemme. Nous ne savons pas vraiment comment penser la dette. Pour être précis, nous

semblons piégés entre deux options : soit imaginer la société à la façon d'Adam Smith, comme une juxtaposition d'individus qui n'ont de relations importantes qu'avec leurs propres possessions et troquent allégrement une chose contre une autre pour leur confort mutuel, et dans ce cas la dette est presque entièrement évacuée du paysage ; ou adopter une autre vision où la dette est tout, la substance même de toutes les relations humaines – ce qui, bien sûr, laisse à tout le monde un sentiment de malaise, car on a l'impression que les rapports humains sont une affaire intrinsèquement sordide, que même nos responsabilités mutuelles sont déjà fondées, de toute nécessité, sur le péché et le crime. Les termes de l'alternative ne sont guère séduisants.

Dans les trois chapitres qui suivent, j'ai voulu montrer qu'il y a une autre façon de voir les choses, puis expliquer comment nous en sommes arrivés où nous sommes. C'est pourquoi j'ai élaboré le concept d'« économies humaines » : des économies dans lesquelles ce qui paraît vraiment important au sujet des êtres humains, c'est que chacun d'eux constitue un nœud unique de relations avec les autres – donc qu'aucun ne peut jamais être considéré comme l'équivalent exact de quelque chose d'autre ou de quelqu'un d'autre. Dans une économie humaine, la monnaie n'est pas un moyen d'acheter ou d'échanger des humains, mais un moyen de dire combien c'est impossible.

Puis j'ai montré comment tout cela peut commencer à s'effondrer, comment les humains peuvent devenir des objets d'échange : d'abord, peut-être, les femmes données en mariage ; et, pour finir, les esclaves capturés à la guerre. Ce que toutes ces relations ont en commun, ai-je observé, c'est la violence. Qu'il s'agisse des filles Tiv ligotées et battues pour s'être enfuies de chez leur mari ou de leurs maris entassés dans les navires de la traite pour mourir dans de lointaines plantations, un même principe est toujours à l'œuvre : ce n'est que par la menace des bâtons, des cordes, des lances et des fusils qu'on peut couper les gens de ces réseaux infiniment complexes de relations avec les autres (sœurs, amis, rivaux…) qui les rendent uniques, et les réduire ainsi à quelque chose d'échangeable.

Tout cela, il importe de le souligner, peut se produire dans des endroits où il n'existe même pas de marchés pour les produits ordinaires, quotidiens – les vêtements, les outils, les denrées. En fait, dans la plupart des économies humaines, il serait impossible à quiconque d'acheter ou de vendre ses biens

les plus importants, pour les mêmes raisons qu'on ne peut faire commerce des personnes. Ce sont des objets uniques, insérés dans un réseau de relations avec des êtres humains[124].

Mon vieux professeur John Comaroff racontait souvent une histoire sur une enquête qu'il avait menée au Natal, en Afrique du Sud. Muni d'un carton plein de questionnaires et accompagné d'un interprète parlant zoulou, il avait passé près d'une semaine à conduire une Jeep de ferme en ferme, en longeant des troupeaux de bovins apparemment interminables. Vers le sixième jour, l'interprète a soudain sursauté et montré du doigt quelque chose au beau milieu d'un troupeau : « Regardez ! a-t-il dit. C'est la même vache ! Celle-là, là-bas, avec la tache rouge sur le dos. Nous l'avons vue il y a trois jours à quinze kilomètres d'ici. Qu'est-ce qui s'est passé ? Quelqu'un s'est marié ? Ou on a peut-être réglé une querelle. »

Dans les économies humaines, quand l'aptitude à dépouiller les gens de leur contexte apparaît, elle est la plupart du temps perçue comme une fin en soi. On peut déjà en voir un indice chez les Lele. Des hommes importants achetaient parfois comme esclaves des prisonniers de guerre venus de très loin, mais c'était presque toujours pour que l'esclave soit sacrifié aux funérailles de l'acquéreur[125]. Écraser l'individualité de l'un paraissait une façon de rehausser la réputation, l'existence sociale, de l'autre[126]. Dans les sociétés que j'ai appelées héroïques, bien sûr, ce type d'addition et de soustraction de l'honneur et du déshonneur cesse d'être une pratique assez marginale pour devenir l'essence même de la politique. Comme en témoignent d'innombrables épopées, sagas et eddas, les héros deviennent des héros en rapetissant les autres. En Irlande et au pays de Galles, nous pouvons constater que cette aptitude à avilir les autres, à arracher des êtres humains uniques à leur foyer, à leur famille, pour en faire des unités de compte anonymes – la monnaie fille esclave en Irlande, la lavandière au pays de Galles –, est elle-même la plus haute expression de l'honneur.

Dans les sociétés héroïques, le rôle de la violence n'est pas dissimulé – il est glorifié. Souvent, il peut constituer la base des relations les plus intimes. Dans l'*Iliade*, Achille ne voit rien de honteux dans sa relation avec sa jeune esclave Briséis, dont il a tué le mari et le frère ; il l'appelle sa « part d'honneur », mais, presque du même souffle, il ajoute qu'il est comme tout honnête homme qui doit aimer et protéger sa famille de dépendants :

« Celle-là, je l'aimais, moi, du fond du cœur, toute captive qu'elle était[127]. »

Que de telles relations d'intimité puissent souvent se développer entre les hommes d'honneur et ceux qu'ils ont dépouillés de leur dignité, l'histoire peut l'attester largement. Après tout, l'anéantissement de toute égalité possible élimine aussi toute question de dette, de relation autre que le pouvoir. Il permet une certaine clarté. C'est pour cela, selon toute probabilité, que rois et empereurs sont notoirement enclins à s'entourer d'esclaves ou d'eunuques.

Mais il y a plus. Si l'on regarde l'histoire globalement, on ne peut pas ne pas remarquer un curieux sentiment d'identification entre les plus glorifiés et les plus humiliés, entre les rois et empereurs et les esclaves. Beaucoup de rois s'entourent d'esclaves, nomment ministres des esclaves, et il y a même eu de vraies dynasties d'esclaves – pensons aux Mamelouks d'Égypte. Les rois s'entourent d'esclaves pour la même raison qu'ils s'entourent d'eunuques : parce que les esclaves et les criminels n'ont ni famille ni amis, aucune possibilité d'autres allégeances – ou du moins parce que, en principe, ils ne devraient pas en avoir. Mais, en un sens, les rois aussi devraient avoir ce profil. Comme le soulignent plusieurs proverbes africains, un bon roi n'a pas de parents non plus, ou du moins agit comme s'il n'en avait pas[128]. Autrement dit, entre le roi et l'esclave, chacun est l'image inversée de l'autre : à la différence des êtres humains normaux qui sont définis par leurs engagements à l'égard de leurs semblables, eux sont *uniquement* définis par des relations de pouvoir. Ils sont aussi proches de l'être parfaitement isolé, aliéné, qu'il est possible de l'être.

À ce stade, nous pouvons enfin voir ce qui se joue vraiment dans notre habitude un peu spéciale de nous définir simultanément comme maître et esclave, en dupliquant les aspects les plus brutaux de la maison antique dans l'idée que nous nous faisons de nous-même : possesseur de nos libertés, maître de nous. C'est notre seule façon de pouvoir nous imaginer comme des êtres complètement isolés. Le lien est direct entre la nouvelle conception romaine de la liberté – qui n'est plus la capacité d'établir des relations mutuelles avec les autres, mais le pouvoir absolu d'« user et abuser » des esclaves conquis, composante essentielle de la maisonnée d'un Romain fortuné – et les étranges fantasmes de philosophes libéraux comme

Hobbes, Locke et Smith sur les origines de la société humaine, née, selon eux, du rassemblement d'êtres de sexe masculin de trente ou quarante ans qui, après avoir apparemment jailli du sol pleinement formés, ont dû décider s'ils allaient s'entre-tuer ou échanger des peaux de castor[129].

Il est vrai que les intellectuels européens et américains ont passé une grande partie des deux cents dernières années à tenter d'échapper aux conséquences les plus perturbantes de cette tradition de pensée. Thomas Jefferson, ce propriétaire de nombreux esclaves, a choisi comme coup d'envoi de la Déclaration d'indépendance américaine une phrase qui contredisait directement la base morale de l'esclavage : « Nous tenons ces vérités comme allant d'elles-mêmes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables » – elle récusait du même coup tous les raisonnements prétendant que les Africains étaient racialement inférieurs et qu'ils avaient été, eux ou leurs ancêtres, privés de leur liberté de façon juste et légale. Toutefois, Jefferson n'a pas proposé pour autant une conception radicalement neuve des droits et libertés. Et les philosophes ultérieurs de la politique ne l'ont pas fait non plus. Pour l'essentiel, nous avons simplement conservé les anciennes idées, mais en insérant ici et là une négation. La plupart de nos droits et libertés les plus précieux sont une série d'exceptions à un cadre moral et juridique global qui suggère qu'en fait nous ne devrions pas en disposer.

L'esclavage officiel a été éliminé, mais la possibilité d'aliéner sa liberté, au moins temporairement, demeure (tous ceux qui travaillent huit heures par jour peuvent l'attester). En fait, elle détermine ce que nous avons à faire, pour la plupart, pendant l'essentiel de notre vie éveillée, sauf en général le week-end. La violence a été évacuée hors de notre vue[130]. Mais c'est surtout parce que nous ne sommes plus capables d'imaginer à quoi ressemblerait un monde fondé sur des dispositions sociales qui n'exigeraient pas la menace permanente des tasers et des caméras de surveillance.

aj. Cité dans *La République* de Platon, livre I, 331e (trad. fr. de Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966).

ak. La traversée de l'Atlantique par les esclaves africains.

al. La citation latine qui suit se trouve effectivement dans le *Digeste* (1, 5, 4, Florentin au livre 9 des *Institutes* ; trad. fr., Justinien 1979, t. I, p. 63). Toutefois (comme *supra*, p. 205), nous préférons citer directement une traduction française des *Institutes* (Justinien 1813) qui nous paraît beaucoup plus claire.

Chapitre 8

Crédit contre lingot
Les cycles de l'histoire

> Le lingot est l'accessoire de la guerre, pas du commerce pacifique.
>
> Geoffrey W. Gardiner

Si nos idées politiques et juridiques sont réellement fondées sur la logique de l'esclavage, me dira-t-on, pourquoi l'avons-nous aboli ? Un esprit critique pourrait évidemment répondre : nous ne l'avons pas aboli, simplement rebaptisé. Il n'aurait pas tort : aux yeux d'un Grec antique, la distinction entre un esclave et un travailleur salarié endetté aurait sûrement fait figure, au mieux, de subtilité juridique[1]. Néanmoins, même l'abolition de l'esclavage officiel – du droit de propriété sur des personnes – doit être regardée comme un brillant succès qui vaut que l'on s'interroge sur la façon dont il a été remporté. D'autant que ce n'est pas un exploit isolé. Ce qui est vraiment remarquable quand on consulte les données historiques, c'est que l'esclavage a été aboli – ou éliminé de fait – plusieurs fois dans l'histoire de l'humanité.

En Europe, par exemple, cette institution s'est pratiquement évanouie au cours des siècles qui ont suivi l'effondrement de l'Empire romain – un succès de portée historique, rarement reconnu par ceux qui voient volontiers dans ces événements le début de l'« Âge des ténèbres »[2]. Nul ne sait vraiment comment cela s'est passé. De l'avis quasi général, la propagation du christianisme y est sûrement pour quelque chose, mais elle n'a pu être la cause directe de cette disparition, puisque l'Église n'a jamais explicitement condamné l'esclavage et, dans bien des cas, l'a défendu. En fait, son abolition a eu lieu, semble-t-il, *malgré* l'opinion des intellectuels et des autorités politiques de l'époque. Mais elle a eu lieu, et ses effets ont été

durables. L'esclavage est resté si universellement détesté dans l'esprit populaire que même mille ans plus tard, quand des marchands européens ont commencé à tenter de ressusciter ce commerce, ils ont constaté que leurs compatriotes ne supporteraient pas l'esclavagisme dans leur pays : c'est l'une des raisons pour lesquelles les planteurs se sont finalement vus contraints d'acheter leurs esclaves en Afrique et d'installer leurs plantations en Amérique[3]. Ironie de l'histoire : s'il a fallu inventer le racisme moderne – probablement le pire des maux de ces deux derniers siècles –, c'est surtout parce que les Européens, refusant obstinément d'écouter les arguments des intellectuels et des juristes, n'admettaient pas qu'il pût être justifiable de réduire en esclavage quiconque était à leurs yeux un être humain au sens plein du terme, égal aux autres.

De plus, la mort de l'esclavage antique n'est pas un phénomène limité à l'Europe. Il est remarquable que, à peu près à la même époque – autour de 600 ap. J.-C. –, il se passe pratiquement la même chose en Inde et en Chine, où, en quelques siècles marqués par beaucoup de désordres et de confusion, l'esclavage en pleine propriété cesse pour l'essentiel d'exister. Tout cela suggère que les moments d'opportunité historique – ceux où un changement sérieux est possible – suivent une structure distincte, et même cyclique, qui est depuis longtemps beaucoup plus coordonnée sur l'ensemble de l'espace géographique que nous ne l'aurions jamais imaginé. Le passé a une structure, et ce n'est qu'en la comprenant que nous pourrons commencer à nous faire une idée des opportunités historiques qui s'offrent à nous aujourd'hui.

*

La façon la plus simple de faire apparaître ces cycles est de réexaminer avec précision le phénomène qui nous occupe depuis le début de ce livre : l'histoire de la monnaie, de la dette et du crédit. Dès l'instant où nous entreprenons de retracer l'évolution de la monnaie dans les cinq mille dernières années de l'histoire de l'Eurasie, des structures stupéfiantes se dessinent. Dans ce parcours, un événement domine tous les autres : l'invention des pièces de monnaie. Il s'avère qu'elles sont apparues indépendamment en trois lieux différents, presque simultanément : dans la grande plaine de Chine du Nord, dans la vallée du Gange au nord-est de

l'Inde, et autour de la mer Égée – dans les trois cas entre 600 et 500 av. J.-C. approximativement. La raison n'était nullement une soudaine innovation technologique : les techniques utilisées pour fabriquer les premières pièces ont été entièrement différentes d'un cas à l'autre[4]. C'était une transformation sociale. Pourquoi cela s'est-il passé précisément de cette façon ? C'est un mystère historique. Mais voici ce que nous savons : pour une raison indéterminée, en Lydie, en Inde et en Chine, des monarques locaux ont jugé que les anciens systèmes de crédit en vigueur dans leur royaume n'étaient plus adéquats, et ils ont commencé à mettre en circulation de minuscules fragments de métaux précieux – métaux jusque-là essentiellement utilisés pour le commerce international, sous forme de lingots – et à encourager leurs sujets à s'en servir dans leurs transactions quotidiennes.

À partir de là, l'innovation a fait tache d'huile. Pendant plus d'un millénaire, les États du monde entier se sont mis à battre monnaie. Puis, vers 600 ap. J.-C., à peu près à l'époque où l'esclavage disparaissait, la tendance s'est soudain totalement inversée. Les liquidités se sont taries. Partout, il y a eu retour au crédit.

Si nous regardons globalement l'histoire de l'Eurasie dans les cinq mille dernières années, ce que nous voyons, c'est un vaste mouvement d'alternance entre des périodes dominées par la monnaie de crédit et d'autres où l'or et l'argent prédominent – c'est-à-dire au cours desquelles on a mené au moins une grande partie des transactions en se transmettant de la main à la main des bouts de métal précieux.

Pourquoi ? Il est clair que le facteur le plus important a été la guerre. Le lingot prédomine surtout dans les périodes de violence généralisée. Et cela pour une raison très simple. Les pièces d'or et d'argent se distinguent des accords de crédit par une caractéristique spectaculaire : on peut les voler. Une dette est, par définition, un document archivé, et une relation de confiance. En revanche, celui qui accepte de l'or ou de l'argent en échange d'une marchandise n'a besoin de faire confiance qu'à l'exactitude de la balance, à la qualité du métal et à la probabilité qu'un autre sera prêt à l'accepter. Dans un monde où la guerre et la menace de la violence existent partout – et l'expression s'applique avec autant d'exactitude aux Royaumes combattants en Chine qu'à la Grèce de l'âge de fer ou à l'Inde d'avant les

Maurya –, simplifier ses transactions a des avantages évidents. C'est encore plus vrai quand on les mène avec des soldats. D'une part, ceux-ci ont accès à de nombreux butins, qui sont souvent en or et en argent, et ils chercheront toujours à les échanger contre les bonnes choses de la vie. De l'autre, un soldat itinérant lourdement armé est l'incarnation même du mauvais « risque de crédit ». Le scénario du troc cher aux économistes est peut-être absurde quand on l'applique aux transactions entre voisins dans un petit village rural, mais s'il s'agit d'une transaction entre un habitant d'un de ces villages et un mercenaire de passage, il devient soudain tout à fait sensé.

Donc, pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité, le lingot d'or ou d'argent, estampillé ou non, a joué le même rôle que la valise pleine de billets non marqués du dealer d'aujourd'hui : celui d'un objet qui n'a pas d'histoire, précieux parce que chacun sait qu'on l'acceptera à peu près partout et sans poser de questions en échange d'autres biens. Bref, si les systèmes de crédit l'emportent, en général, dans les périodes de relative paix sociale, ou au sein de réseaux de confiance (créés par des États ou, comme ce fut le cas à la plupart des époques, par des institutions transnationales, telles les corporations de marchands ou les communautés confessionnelles), dans les périodes caractérisées par la guerre et le pillage généralisé ils sont souvent remplacés par les métaux précieux. De plus, si le crédit prédateur a continué dans toutes les périodes de l'histoire de l'humanité, il est clair que c'est dans celles où les fonds étaient le plus aisément convertibles en liquidités que ses « crises de la dette » ont fait le plus de dégâts.

À qui veut tenter de discerner les grands rythmes qui définissent le moment historique actuel, je propose comme point de départ un découpage de l'histoire eurasiatique sur la base de l'alternance entre périodes de monnaie virtuelle et périodes de monnaie métallique. Le cycle commence par l'Âge des premiers empires agraires (3500-800 av. J.-C.), dominé par la monnaie virtuelle de crédit. Puis vient l'Âge axial (800 av. J.-C.-600 ap. J.-C.), qui sera étudié au chapitre suivant : il s'est caractérisé par l'essor du monnayage et par un passage généralisé au lingot métallique. Le Moyen Âge (600-1450 ap. J.-C.), qui a vu un retour à la monnaie virtuelle de crédit, sera analysé au chapitre 10 ; le chapitre 11 examinera le retournement suivant du cycle, l'Âge des empires capitalistes, qui a commencé vers 1450 par un retour planétaire massif aux lingots d'or et d'argent, et dont on peut

dire qu'il n'a vraiment pris fin qu'en 1971, quand Richard Nixon a fait savoir que le dollar des États-Unis ne serait plus convertible en or. Cet événement a donné le coup d'envoi d'une nouvelle phase de monnaie virtuelle, qui vient juste de commencer et dont les contours ultimes sont, nécessairement, invisibles. Le chapitre 12, le dernier, tentera d'appliquer les leçons de l'histoire pour comprendre quel sens cette phase pourrait avoir et quelles possibilités elle pourrait offrir.

La Mésopotamie (3500-800 av. J.-C.)

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la prédominance de la monnaie de crédit en Mésopotamie, la plus ancienne civilisation urbaine sur laquelle nous avons des informations. Non seulement, dans les grands complexes des temples et des palais, la monnaie servait essentiellement à faire des comptes et non à changer physiquement de mains, mais marchands et commerçants concluaient des accords de crédit de leur cru. La plupart prenaient la forme physique de tablettes d'argile où l'on inscrivait une obligation de paiement futur, puis que l'on scellait à l'intérieur d'enveloppes d'argile marquées du sceau de l'emprunteur. Le créancier conservait l'enveloppe en garantie ; au moment du remboursement, on l'ouvrirait en la brisant. Dans certains endroits ou à certaines époques au moins, ces *bullae* sont devenues ce que nous appellerions aujourd'hui des instruments négociables : sur la tablette, à l'intérieur, il n'y avait pas une promesse de payer seulement le prêteur initial, mais le « porteur » ; autrement dit, une tablette enregistrant une dette de cinq sicles d'argent (au taux d'intérêt du moment) pouvait circuler comme l'équivalent d'un billet au porteur de cinq sicles – donc comme une monnaie[5].

Nous ne savons pas si c'était fréquent, ni entre combien de mains passait en général ce type de tablette, combien de transactions s'effectuaient à crédit, combien de fois les négociants pesaient réellement des morceaux d'argent non dégrossis pour acheter et vendre leurs marchandises, ou à quel moment ils étaient le plus susceptibles de le faire. Tout cela a sûrement varié au fil du temps. Les billets au porteur circulaient en général au sein des corporations de marchands, ou entre les habitants de quartiers relativement aisés où les gens se connaissaient assez bien pour avoir confiance en leur solvabilité respective, mais pas assez bien pour pouvoir

compter les uns sur les autres dans les formes traditionnelles de l'aide mutuelle[6]. Nous en savons moins encore sur les marchés fréquentés par les habitants ordinaires de la Mésopotamie, mais il est certain que les tenancières de taverne opéraient à crédit, et fort probable que les colporteurs et les vendeurs des étals du marché faisaient de même[7].

Les origines de l'intérêt resteront à jamais obscures, puisqu'elles sont antérieures à l'invention de l'écriture. Dans la plupart des langues antiques, le terme qui le désigne dérive d'un mot signifiant « progéniture » ; certains ont donc conjecturé que l'intérêt devait être né du prêt de têtes de bétail, mais cela semble un peu trop « littéraliste ». Il est plus probable que les premiers prêts à intérêt largement répandus ont été des prêts commerciaux : les temples et les palais remettaient des marchandises aux négociants et aux agents de commerce, qui allaient ensuite les échanger dans les royaumes montagnards voisins ou dans des expéditions commerciales outre-mer[8].

La pratique est révélatrice, parce qu'elle suppose fondamentalement un manque de confiance. Après tout, pourquoi ne pas demander simplement une part des profits ? Cela paraîtrait plus juste (un marchand rentrant ruiné n'aurait probablement pas les moyens de payer, de toute façon), et ce type de partenariat fondé sur le partage des profits allait plus tard devenir courant au Moyen-Orient[9]. La réponse semble être claire : les partenariats de partage du profit étaient en général conclus entre marchands, ou entre personnes de milieu et d'expérience semblables, qui avaient moyen de ne pas se perdre de vue. Les administrateurs des palais et des temples et les marchands aventuriers qui parcouraient le monde avaient peu de points communs, et les premiers avaient conclu, semble-t-il, qu'on ne pouvait pas attendre d'un marchand rentré de terres lointaines qu'il soit totalement honnête au sujet de ses aventures. Avec un taux d'intérêt fixe, tous ces récits compliqués de vol, de naufrage ou d'attaque par des serpents ailés ou des éléphants qu'aurait pu concocter un marchand imaginatif devenaient inopérants. Le rendement était fixé d'avance.

Ce lien entre emprunter et mentir, soit dit en passant, est important pour l'histoire. Hérodote a fait cette remarque sur les Perses : « Ils ne trouvent rien de si honteux que de mentir, et, après le mensonge, que de contracter des dettes ; […] surtout parce que, disent-ils, celui qui a des dettes ment

nécessairement[10]. » (Plus loin, Hérodote rapporte une histoire que lui a racontée un Perse sur les origines de l'or que les Perses reçoivent de l'Inde : les Indiens le volent dans les fourmilières de fourmis géantes[11].) Ce lien entre dette et mensonge, la parabole de Jésus sur le débiteur impitoyable s'en amuse (« Dix mille talents ? Aucun problème. Laissez-moi juste un peu de temps »), mais, même dans ce texte, on peut voir comment les contrevérités continuelles ont contribué à répandre cette sombre perspective : un monde où les relations morales sont conçues comme des dettes, s'il peut être à certains égards divertissant, est nécessairement aussi un monde de corruption, de culpabilité et de péché.

À l'époque des documents sumériens les plus anciens, ce monde n'était peut-être pas encore arrivé. Mais le principe du prêt à intérêt, et même des intérêts composés, était déjà familier à tous. En 2402 av. J.-C., par exemple, dans une inscription royale – l'une des toutes premières dont nous disposons –, le roi Enmetena de Lagash accuse son ennemi, le roi d'Umma, d'occuper depuis des décennies une immense étendue de terres agricoles qui est la propriété légitime de Lagash. Il déclare : si l'on calculait les loyers de toutes ces terres, puis les intérêts qui auraient été dus sur ces loyers, composés annuellement, on découvrirait qu'Umma doit à présent à Lagash 45 milliards de litres d'orge. Comme dans la parabole, la somme était délibérément monstrueuse[12]. Ce n'était qu'une excuse pour commencer une guerre. Mais le roi de Lagash voulait que tout le monde sache qu'il savait faire le calcul.

L'usure – au sens de prêt à la consommation portant intérêt – était bien établie aussi à l'époque d'Enmetena. Finalement, le roi a eu sa guerre et l'a gagnée, et deux ans plus tard, encore tout auréolé de sa victoire, il s'est vu contraint de publier un autre édit : un effacement général des dettes dans son royaume. Comme il s'en est vanté plus tard, « il a fait instituer la liberté [*amargi*] de Lagash ; il a fait restituer l'enfant à la mère, et la mère à son enfant ; il a fait instituer la liberté des intérêts[13] » (autrement dit, il les a annulés). C'est en fait la toute première déclaration de ce genre dont nous ayons connaissance – et la première fois dans l'histoire que le mot « liberté » apparaît dans un document politique.

Le texte d'Enmetena est un peu vague sur les détails, mais, un demi-siècle

plus tard, quand son successeur Uruinimgina déclare une amnistie générale pendant les cérémonies de Nouvel An de 2350 av. J.-C., les dispositions sont toutes formulées explicitement, et ce sont celles qui vont devenir typiques de ces amnisties : sont annulés non seulement tous les prêts en cours, mais aussi toutes les formes d'asservissement pour dettes, même celles qui résultent du non-paiement d'une redevance ou d'une amende judiciaire – seuls les prêts commerciaux ne sont pas concernés.

Les déclarations de ce genre reviennent sans cesse dans les documents sumériens, et plus tard babyloniens et assyriens, et elles donnent toujours les mêmes raisons : le rétablissement « de la justice et de l'équité », la protection de la veuve et de l'orphelin – « pour que le fort n'opprime pas le faible am », proclame Hammourabi quand il efface les dettes à Babylone en 1761 av. J.-C.[14]. Comme l'écrit Michael Hudson,

> l'occasion parfaite pour effacer l'ardoise financière de Babylone était la fête du Nouvel An, célébrée au printemps. Les rois babyloniens supervisaient le rituel du « bris des tablettes », c'est-à-dire des dettes archivées, et rétablissaient ainsi l'équilibre économique dans le cadre du renouvellement calendrique de la société, parallèlement au reste de la nature. Hammourabi et les autres monarques signalaient ces proclamations en levant une torche, symbole, probablement, du dieu solaire de la justice, Shamash, dont les principes étaient censés guider les rois sages et justes. Les personnes détenues comme gages de la dette étaient libérées et pouvaient regagner leurs familles. D'autres débiteurs recouvrirent le droit de cultiver leurs terres habituelles, affranchies de toutes les hypothèques qui avaient pu s'accumuler[15].

Après quoi, pendant plusieurs millénaires, cette même liste – annulation des dettes, destruction des archives, redistribution des terres – allait devenir le programme revendicatif classique des révolutionnaires paysans partout. En Mésopotamie, il est clair que les rois ont conjuré les risques de désordre en instituant eux-mêmes ce type de réforme, présenté comme un geste grandiose de renouvellement cosmique, de recréation de l'univers social – à Babylone, pendant la cérémonie même où le roi rejoue la création de l'univers physique par son dieu Mardouk. L'histoire de la dette et du péché était effacée, et il était temps de prendre un nouveau départ. Mais l'alternative que voyaient les rois était claire aussi : le monde précipité dans le chaos, la défection des paysans qui grossissaient les rangs des éleveurs nomades, et qui, finalement, si tout continuait à se disloquer, reviendraient

submerger les villes et détruire de fond en comble l'ordre économique existant.

L'Égypte (2650-716 av. J.-C.)

L'Égypte offre un contraste intéressant, puisque, pendant l'essentiel de son histoire, elle a fait en sorte d'éviter totalement le développement du prêt à intérêt.

Comme la Mésopotamie, l'Égypte était extraordinairement riche à l'aune des critères antiques, mais c'était aussi une société autarcique – un fleuve traversant un désert – et infiniment plus centralisée que la Mésopotamie. Le pharaon était un dieu, et les bureaucraties de l'État et des temples tenaient tout en main : il y avait un éventail stupéfiant de taxes, et l'État distribuait en permanence des parcelles, des salaires et d'autres paiements. Là aussi, il est clair que la monnaie est apparue en tant qu'instrument de comptabilité. L'unité fondamentale était le *deben*, la « mesure » ; il s'agissait à l'origine de mesures de grain, puis, plus tard, de cuivre ou d'argent. Quelques documents révèlent clairement la nature de la plupart des transactions – on y faisait « feu de tout bois » :

> Dans la quinzième année de Ramsès II [vers 1275 av. J.-C.], un marchand a offert à la dame égyptienne Erenofre une esclave syrienne, dont le prix, sans nul doute après marchandage, a été fixé à 4 *deben* 1 *kite* [environ 373 g] d'argent. Erenofre a réuni un ensemble de vêtements et de couvertures à hauteur de 2 *deben* 2/3 de *kite* – les détails sont précisés dans le document –, puis elle a emprunté à ses voisins divers objets – des vases de bronze, un pot de miel, dix chemises, dix *deben* de lingots de cuivre – jusqu'à ce que le prix soit atteint[16].

La plupart des marchands étaient itinérants : il s'agissait soit d'étrangers, soit d'agents commerciaux des propriétaires de grands domaines. Mais on n'a guère de preuves de crédit commercial ; en Égypte, il restait bien plus probable que les prêts relèvent de l'aide mutuelle entre voisins[17].

Des documents attestent l'existence de prêts importants, pouvant faire l'objet d'actions en justice et conduire à la perte de terres ou de membres de la famille, mais il est clair qu'ils étaient rares – et bien moins pernicieux, puisqu'il n'y avait pas d'intérêt. De même, si nous entendons parler à l'occasion d'asservis pour dettes, et même d'esclaves pour dettes, ces statuts étaient, semble-t-il, inhabituels, et rien n'indique que la situation ait

jamais pris les proportions d'une crise, comme elle le faisait si régulièrement en Mésopotamie et dans le Levant[18].

En fait, pendant les premiers millénaires, nous sommes apparemment dans un monde assez différent, où la dette était réellement une question de « culpabilité » que l'on traitait souvent comme une affaire pénale :

> Quand un débiteur ne remboursait pas sa dette au moment voulu, son créancier pouvait le poursuivre en justice, où l'on exigerait de ce débiteur une promesse de règlement intégral à une date spécifiée. Dans le cadre de cette promesse – qui était faite sous serment –, le débiteur s'engageait aussi à subir cent coups et/ou à rembourser le double du montant initial du prêt s'il ne payait pas à la date spécifiée[19].

Le « et/ou » est révélateur. Il n'y avait pas de distinction nette entre une amende et une flagellation. En fait, la raison d'être du serment (un peu comme dans la coutume crétoise où l'emprunteur devait faire semblant d'arracher l'argent) était de créer la justification d'une sanction pénale : on pourrait ainsi punir le débiteur soit comme parjure, soit comme voleur[20].

À l'époque du Nouvel Empire (1550-1070), il y a davantage de données attestant l'existence de marchés, mais c'est seulement quand nous atteignons l'âge du fer, juste avant l'annexion de l'Égypte à l'Empire perse, que nous commençons à voir des preuves de crises de la dette de style mésopotamien. Des sources grecques, par exemple, indiquent que le pharaon Bakenranef (qui a régné de 720 à 715 av. J.-C.) a promulgué un décret abolissant l'asservissement pour dettes et annulant toutes les dettes en cours, parce qu'il estimait qu'« il serait anormal que le soldat qui part au combat pour défendre sa patrie soit à l'occasion arrêté pour dettes par son créancier » – si ce décret est authentique, il serait aussi l'une des toutes premières mentions de la prison pour dettes[21]. Sous les Ptolémées, la dynastie grecque qui a régné sur l'Égypte après Alexandre le Grand, l'« effacement d'ardoise » périodique s'est institutionnalisé. Il est bien connu que la pierre de Rosette, rédigée à la fois en grec et en égyptien, a donné la clé qui a permis de traduire les hiéroglyphes. Mais peu de gens savent ce que dit son texte. Cette stèle avait été dressée à l'origine pour annoncer une amnistie des débiteurs et des prisonniers, décrétée par Ptolémée V en 196 av. J.-C.[22].

La Chine (2200-771 av. J.-C.)

Nous ne pouvons pratiquement rien dire de l'Inde de l'âge du bronze, puisque son écriture reste indéchiffrable, et guère plus sur la Chine des premiers temps. Le peu que nous savons – essentiellement puisé de-ci de-là dans d'infimes fragments de sources littéraires ultérieures – semble indiquer que les tout premiers États chinois étaient beaucoup moins bureaucratiques que leurs cousins occidentaux[23]. Puisqu'il n'existait aucun système centralisé de temples et de palais, avec des prêtres et des administrateurs gérant des magasins et notant ce qui entrait et sortait, il n'y avait pas non plus d'incitations sérieuses à créer une unité de compte unique et uniforme. Les données suggèrent un chemin différent, où des monnaies sociales de divers types sont restées en vigueur dans les campagnes et ont été reconverties à des fins commerciales dans les transactions entre étrangers.

Une source ultérieure rappelle que les premiers monarques « utilisaient les perles et le jade comme moyen de paiement supérieur, l'or comme moyen de paiement intermédiaire, et les couteaux et les bêches comme moyen de paiement inférieur[24] ». L'auteur ne peut parler ici que de cadeaux – hiérarchiques, qui plus est : les rois et les grands aristocrates récompensaient leurs dépendants pour des services qui, en théorie, étaient rendus volontairement. Dans la plupart des endroits, de longues ligatures de coquillages cauris figurent en bonne place, mais même ici, bien que nous entendions souvent parler de « la monnaie cauri de la Chine primitive » et qu'il soit assez facile de trouver des textes où la valeur de cadeaux somptueux est *mesurée* en cauris, on ne sait jamais avec certitude si les gens les portaient vraiment sur eux pour aller acheter et vendre des objets au marché[25].

L'interprétation la plus vraisemblable est qu'ils le faisaient, mais que les marchés eux-mêmes ont longtemps été tout à fait mineurs ; cet usage était donc loin d'être aussi important que les utilisations habituelles des monnaies sociales : cadeaux de mariage, amendes, redevances et symboles honorifiques[26]. Quoi qu'il en soit, toutes les sources soulignent qu'il y avait un large éventail de monnaies en circulation. Comme le note David Scheidel, l'un des meilleurs experts contemporains des monnaies primitives :

> Dans la Chine préimpériale, la monnaie a pris la forme de coquillages cauris – à la fois les vrais et, de plus en plus, des imitations en bronze –, de carapaces de tortue, de barres d'or et (rarement) d'argent pesées, et surtout – au moins à partir de 1000 av. J.-C. – de monnaies ustensiles, sous forme de lames de bêche et de couteaux en bronze[27].

Ces monnaies étaient le plus souvent utilisées entre personnes ne se connaissant pas très bien. Pour calculer les dettes entre voisins, envers des commerçants locaux, et pour toutes celles qui avaient à voir avec l'État, on employait une large gamme d'instruments de crédit : à en croire des historiens chinois ultérieurs, les plus anciens étaient des cordelettes à nœuds qui ressemblaient assez au système inca du *quipu*, puis sont venus les bouts de bois ou de bambou entaillés[28]. Comme en Mésopotamie, il est clair que ces systèmes ont été bien antérieurs à l'écriture.

Nous ne savons pas vraiment quand la pratique du prêt à intérêt a atteint la Chine, ni si la Chine de l'âge du bronze a connu le même type de crises de la dette que la Mésopotamie, mais il y a des allusions très excitantes dans des documents plus récents[29]. Par exemple, les légendes chinoises sur l'origine du monnayage en attribuent l'invention à des empereurs qui s'efforçaient d'atténuer les effets de catastrophes naturelles. Un texte du début de l'époque Han rapporte :

> Quand le souverain Yu affronta les inondations et le roi Tang la sécheresse, leurs sujets, réduits à la dernière extrémité, s'entraidaient [an] pour ne pas périr de froid et de faim. Alors Yu et Tang fondirent de la monnaie, l'un avec le métal du mont Li, l'autre avec le cuivre du mont Zhuang, et secoururent la multitude. L'Empire loua leur bonté[30].

D'autres versions sont un peu plus explicites. Le *Guanzi*, recueil qui, dans la Chine impériale des premiers temps, est devenu le manuel d'initiation classique à l'économie politique, précise : « Il y avait des gens qui n'avaient même pas de gruau à manger et qui étaient forcés de vendre leurs enfants. Pour leur venir en aide, Tang a battu monnaie[31]. »

Il est clair que cette histoire est fantaisiste (les origines réelles du monnayage se situent au moins mille ans plus tard), et on ne sait trop qu'en faire. Pourrait-elle refléter le souvenir d'une époque où les enfants étaient emportés comme gages des dettes ? À première vue, elle semble plutôt

évoquer des affamés qui vendent leurs enfants purement et simplement – pratique qui allait devenir courante dans certaines périodes de l'histoire de la Chine[32]. Mais la juxtaposition des prêts et de la vente des enfants fait forte impression, notamment quand on pense à ce qui se passait à l'autre bout de l'Asie exactement au même moment. Le *Guanzi* explique plus loin que, pour garantir que ces événements ne se reproduiraient jamais, ces mêmes monarques ont institué la coutume de conserver dans des greniers publics 30 % de la moisson, à redistribuer en cas d'urgence. Autrement dit, ils ont commencé à mettre en place le type de système bureaucratique de stockage qui, en des lieux comme l'Égypte et la Mésopotamie, avait été à l'origine de la création de la monnaie comme unité de compte.

am. *Le Code de Hammurabi*, trad. fr. d'André Finet, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 33.
an. La traduction anglaise précise : s'empruntaient les uns aux autres.

CHAPITRE 9

L'Âge axial
(800 av. J.-C.-600 ap. J.-C.)

> Appelons brièvement cette époque l'« Âge axial ».
> Il s'y passe simultanément des choses extraordinaires. En Chine vivent Confucius et Lao-tsé, on voit naître toutes les tendances de la philosophie chinoise […]. Aux Indes, on compose les Upanichads ; c'est le temps de Bouddha ; on développe toutes les possibilités philosophiques, jusqu'au scepticisme et au matérialisme, jusqu'à la sophistique et au nihilisme, comme c'est le cas en Chine.
>
> Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*.

L'expression « Âge axial » a été forgée par le philosophe existentialiste allemand Karl Jaspers[1]. En écrivant une histoire de la philosophie, il a fait un constat fascinant : des personnages comme Pythagore (570-495 av. J.-C.), Bouddha (563-483 av. J.-C.) et Confucius (551-479 av. J.-C.) ont vécu exactement à la même époque, et, pendant cette période, la Grèce, l'Inde et la Chine ont connu en même temps une soudaine floraison de débats entre écoles intellectuelles rivales, sans qu'aucune de ces régions, apparemment, ait eu connaissance de l'existence des autres. Comme pour l'invention simultanée du monnayage, les raisons de ce phénomène ont toujours représenté une énigme. Jaspers n'en était pas entièrement sûr lui-même. Dans une certaine mesure, a-t-il suggéré, cette conjonction devait s'expliquer par des conditions historiques similaires. Dans la plupart des grandes civilisations urbaines de l'époque, le début de l'âge de fer a été une sorte de pause entre des empires, une époque où les paysages politiques ont éclaté en un kaléidoscope de royaumes et cités-États souvent minuscules, pour la plupart constamment en guerre et en proie à des dissensions intérieures permanentes. Dans chaque région, une culture de « sortie du système », en quelque sorte, s'est développée : des ascètes et des penseurs

se réfugiaient dans des zones reculées, ou erraient de ville en ville en quête de la sagesse. Et, dans chaque région, ces marginaux ont finalement été réabsorbés dans l'ordre politique pour devenir des élites intellectuelles ou spirituelles d'un type nouveau, qu'il s'agisse des sophistes grecs, des prophètes juifs, des sages chinois ou des saints hommes indiens.

Quelles qu'en aient été les raisons, tout cela a donné, selon Jaspers, la première période de l'histoire où les êtres humains ont appliqué les principes de l'enquête raisonnée aux grandes questions de l'existence humaine. Toutes ces régions du monde, souligne-t-il, la Chine, l'Inde et la Méditerranée, ont vu émerger à ce moment-là des tendances philosophiques remarquablement parallèles, du scepticisme à l'idéalisme – en fait, l'éventail quasi complet des positions sur la nature du cosmos, de l'esprit, de l'action et des fins de l'existence humaine qui sont restées l'étoffe même de la philosophie jusqu'à nos jours. Comme l'a dit plus tard l'un des disciples de Jaspers – et il exagérait à peine –, « aucune idée vraiment nouvelle n'a été introduite depuis[2] ».

Pour Jaspers, l'Âge axial commence avec le prophète perse Zoroastre, vers 800 av. J.-C., et se termine autour de 200 av. J.-C. ; il est suivi par un âge spirituel centré sur des figures comme Jésus et Mahomet. À mes propres fins, il me paraît utile de fusionner les deux. Je définirai donc l'Âge axial comme la période historique qui va de 800 av. J.-C. à 600 ap. J.-C.[3]. J'en fais ainsi l'âge qui a vu naître non seulement toutes les grandes tendances philosophiques mondiales, mais aussi toutes les grandes religions du monde actuel : le zoroastrisme, le judaïsme prophétique, le bouddhisme, le jaïnisme, l'hindouisme, le confucianisme, le taoïsme, le christianisme et l'islam[4].

Le lecteur attentif a peut-être remarqué que la période noyau de l'Âge axial de Jaspers, l'époque où vivaient Pythagore, Confucius et Bouddha, correspond presque exactement à celle où l'on a inventé les pièces de monnaie. De plus, les trois régions du monde où elles ont été inventées étaient aussi celles où vivaient ces sages – de fait, elles ont été les épicentres de la créativité religieuse et philosophique de l'Âge axial : les royaumes et cités-États des bords du Huang He en Chine, de la vallée du Gange en Inde du Nord et des rives de la mer Égée.

Quel était le lien ? Peut-être pourrions-nous commencer par nous

demander : qu'est-ce qu'une pièce de monnaie ? Selon la définition courante, c'est un morceau de métal précieux auquel on a donné la forme d'une unité standardisée et sur lequel on a inscrit un emblème ou une marque pour l'authentifier. Il semble que les premières pièces du monde aient été créées dans le royaume de Lydie, en Anatolie occidentale (la Turquie actuelle), vers 600 av. J.-C.[5]. Ces monnaies lydiennes initiales n'étaient, au fond, que de petits galets d'électrum – un alliage d'or et d'argent présent à l'état naturel dans le fleuve local, le Pactole – que l'on avait chauffés puis martelés pour y inscrire des signes. Les toutes premières, qui ne portaient que quelques lettres, ont apparemment été fabriquées par des bijoutiers ordinaires, mais elles ont disparu presque instantanément, pour être remplacées par des pièces issues d'une Monnaie royale récemment créée. Les cités grecques de la côte anatolienne se sont vite mises à battre monnaie, et leurs pièces ont été adoptées en Grèce même ; un processus identique s'est produit dans l'Empire perse après l'annexion de la Lydie par le Grand Roi en 547 av. J.-C.

En Inde comme en Chine, nous pouvons observer la même évolution : inventée par des particuliers, l'émission des pièces de monnaie a vite été monopolisée par l'État. Les premières monnaies indiennes, apparues, semble-t-il, au cours du VI^e^ siècle av. J.-C., étaient des barres d'argent réduites à des poids uniformes, puis poinçonnées avec un symbole officiel[6]. La plupart des pièces découvertes par les archéologues portent de nombreux contre-poinçons supplémentaires, probablement ajoutés comme on endosse un chèque avant de le transmettre. C'est un indice fort qui suggère qu'elles étaient maniées par des personnes habituées à des instruments de crédit plus abstraits[7]. On voit aussi à certains signes que, parmi les premières pièces de monnaie chinoises, beaucoup sont directement issues de monnaies sociales. Certaines pièces ont été moulées en bronze en forme de coquillage, d'autres ont la forme de minuscules couteaux, disques ou bêches. Dans tous les cas, les autorités locales sont vite intervenues, probablement en l'espace d'une génération[8]. Mais puisque, dans les trois régions, il y avait pléthore d'États minuscules, chacune a fini par avoir une large gamme de systèmes monétaires différents. Vers 700 av. J.-C., par exemple, l'Inde du Nord était divisée en Janapadas, ou « territoires tribaux », dont certains étaient des

monarchies et d'autres des républiques, et au VI^e siècle elle comptait encore au moins seize grands royaumes. En Chine, c'est à cette époque que le vieil empire des Tcheou s'est dissous pour la première fois en principautés rivales (la « Période des printemps et automnes », 722-481 av. J.-C.), avant de se scinder dans le chaos des « Royaumes combattants » (475-221 av. J.-C.). Comme les cités-États grecques, tous les royaumes qui sont alors apparus, même minuscules, aspiraient à émettre leur propre monnaie officielle.

Les recherches récentes ont largement éclairci la façon dont cela a dû se passer. L'or, l'argent et le bronze – les matériaux dont étaient faites les pièces – servaient depuis longtemps de moyens de paiement dans le commerce international ; mais, jusqu'à cette époque, seuls les riches en avaient vraiment détenu de grosses quantités. Le paysan sumérien moyen n'avait peut-être jamais eu l'occasion de tenir en main un objet d'argent de belle taille, sauf peut-être lors de son mariage. La plupart des métaux précieux existaient sous forme d'anneaux que les femmes riches portaient aux chevilles, ou de calices familiaux que les rois offraient à leurs fidèles ; ou alors ils étaient simplement empilés dans les temples sous forme de lingots, pour garantir des prêts. Pendant l'Âge axial, tout a changé. L'argent, l'or et le cuivre ont été massivement « déthésaurisés », comme aiment à dire les historiens de l'économie : ils ont été retirés des temples et des maisons des riches, sont passés entre les mains des citoyens ordinaires, ont été fragmentés en tout petits morceaux et ont commencé à servir aux transactions quotidiennes.

Comment ? L'helléniste israélien David Schaps suggère la réponse la plus plausible : par le pillage, dans la plupart des cas. C'était une période de guerre générale, et il est dans la nature de la guerre que les objets de valeur soient volés.

> Les soldats qui pillent se rueront peut-être d'abord sur les femmes, les boissons alcoolisées ou les denrées alimentaires, mais ils chercheront aussi des objets de valeur faciles à transporter. Une armée permanente de longue durée en accumulera énormément – et rien n'a plus de valeur et n'est plus transportable que les métaux précieux et les pierres précieuses. Il est fort possible que ce soient les guerres prolongées entre les États de ces régions qui aient produit pour la première fois une population nombreuse d'individus disposant de métaux précieux et ayant besoin de produits de première nécessité.
>
> Là où certains veulent acheter, il y aura toujours des gens prêts à vendre, comme le soulignent d'innombrables travaux sur les marchés noirs, le trafic de drogue et la prostitution […]. L'état de

guerre permanent de la Grèce archaïque, de l'Inde des Janapadas et de la Chine des Royaumes combattants a puissamment stimulé le développement du commerce de marché, notamment celui qui repose sur l'échange de métal précieux, en général en petites quantités. Si le pillage a mis les métaux précieux entre les mains des soldats, le marché les a répandus dans toute la population[9].

On objectera peut-être que la guerre et le pillage n'avaient sûrement rien de nouveau. Les épopées homériques, par exemple, révèlent un intérêt quasi obsessionnel pour le partage du butin. C'est vrai, mais l'Âge axial a vu également l'essor d'un autre phénomène, et, là encore, aussi bien en Chine qu'en Inde et autour de la mer Égée : des armées d'un type inédit, qui n'étaient pas composées d'aristocrates guerriers suivis de leurs hommes, mais de professionnels entraînés. La période où les Grecs, par exemple, ont commencé à utiliser les pièces de monnaie est aussi celle où ils ont élaboré leur célèbre tactique de la phalange, qui exigeait un entraînement constant des hoplites. Les résultats ont été d'une telle efficacité que les mercenaires grecs ont vite été recherchés de l'Égypte à la Crimée. Mais, à la différence des hommes-liges homériques, que l'on pouvait simplement ignorer, des mercenaires entraînés devaient être payés sérieusement. On pouvait peut-être leur donner à tous du bétail, mais le bétail est difficile à transporter ; ou des billets au porteur, mais ils n'auraient aucune valeur dans le pays d'origine de ces soldats. La solution qui s'imposait paraît être, effectivement, de laisser à chacun d'eux une toute petite part du butin.

Ces armées nouvelles étaient sous le contrôle direct ou indirect des États, et ceux-ci étaient nécessaires pour transformer les petits bouts de métal en véritable monnaie. La grande raison est toute simple : l'échelle. Si l'on voulait créer suffisamment de pièces pour qu'on puisse les utiliser dans les transactions quotidiennes, il fallait les produire en masse, à une échelle bien supérieure aux possibilités de marchands ou d'orfèvres locaux[10]. Nous avons déjà vu pourquoi les États pouvaient avoir des incitations à le faire. L'existence de marchés était très commode pour eux, et pas seulement parce qu'ils facilitaient considérablement l'approvisionnement des grandes armées permanentes. En décrétant que seules leurs propres pièces seraient acceptables pour régler les redevances, les amendes et les impôts, les États ont réussi à submerger les innombrables monnaies sociales qui existaient sur leurs territoires et à instaurer une sorte de marché national unifié.

De fait, l'une des théories en présence soutient que les toutes premières

pièces lydiennes ont été explicitement inventées pour payer les mercenaires[11]. Cela pourrait aider à expliquer pourquoi les Grecs, qui fournissaient l'essentiel des mercenaires, se sont si vite habitués à se servir des pièces, et pourquoi leur usage s'est répandu si rapidement dans l'ensemble du monde hellénique, à tel point qu'en 480 av. J.-C. il y avait au moins cent cités grecques différentes qui battaient monnaie, alors qu'à cette époque aucune des grandes nations commerçantes de la Méditerranée n'avait encore manifesté le moindre intérêt pour les pièces. Les Phéniciens, par exemple, sont considérés comme les principaux marchands et banquiers de l'Antiquité[12]. Ils étaient aussi de grands inventeurs, puisqu'ils ont été les premiers à élaborer l'alphabet et l'abaque. Pourtant, pendant des siècles après l'invention des pièces de monnaie, ils ont préféré continuer à mener leurs affaires comme ils l'avaient toujours fait, avec des lingots bruts et des reconnaissances de dette[13]. Les cités phéniciennes n'ont émis aucune monnaie jusqu'en 365 av. J.-C., et si Carthage, la grande colonie phénicienne d'Afrique du Nord qui a fini par dominer le commerce en Méditerranée occidentale, l'a fait un peu plus tôt, c'est seulement quand « elle y a été contrainte pour payer les mercenaires siciliens ; et ces pièces portaient en punique l'inscription "pour les gens du camp"[14] ».

Cela dit, dans l'extraordinaire climat de violence de l'Âge axial, être une « grande nation commerçante » (et non une puissance militaire agressive comme la Perse, Athènes ou Rome) n'a pas été, en dernière analyse, une option gagnante. Le destin des cités phéniciennes est instructif. La plus riche, Sidon, a été détruite par l'empereur perse Artaxerxès III après une révolte en 351 av. J.-C. ; on rapporte que quarante mille de ses habitants ont préféré le suicide collectif à la reddition. Dix-neuf ans plus tard, Tyr a été détruite, après un long siège, par Alexandre le Grand ; dix mille de ses habitants sont morts au combat, et les trente mille survivants ont été vendus comme esclaves. Carthage a duré plus longtemps, mais, quand les armées romaines ont fini par la prendre en 146 av. J.-C., il y a eu, disent les textes, des centaines de milliers de personnes violées et massacrées et cinquante mille prisonniers vendus à l'encan, après quoi la ville elle-même a été rasée et son territoire semé de sel.

Tout cela donne peut-être une petite idée du niveau de violence dans

lequel s'est développée la pensée de l'Âge axial[15]. Mais une question reste sans réponse : quelle était au juste la relation concrète entre l'émission des pièces, la puissance militaire et ce jaillissement d'idées sans précédent ?

La Méditerranée

Là encore, c'est sur le monde méditerranéen que nous avons la meilleure information, et j'en ai déjà esquissé les grandes lignes. En comparant Athènes – avec son vaste empire maritime – et Rome, nous pouvons immédiatement détecter des similitudes frappantes. Dans les deux cités, l'histoire commence par une série de crises de la dette. À Athènes, la première de ces crises, celle qui aboutit aux réformes de Solon en 594 av. J.-C., survient si tôt qu'il est difficile d'imaginer que le monnayage y ait joué un rôle. À Rome aussi, les toutes premières crises semblent antérieures à l'apparition des pièces de monnaie. Dans les deux cas, leur frappe a plutôt été une solution. Pour résumer, on pourrait dire que ces conflits autour de la dette avaient deux issues possibles. La première était la victoire des aristocrates, auquel cas les pauvres restaient « les esclaves des riches » – ce qui, dans la pratique, voulait dire que la plupart des gens finissaient par devenir les clients d'un patron fortuné. Ce type d'État était en général militairement inefficace[16]. Dans la seconde issue possible, les factions populaires l'emportaient et appliquaient leur programme habituel de redistribution des terres et de protection contre le péonage : elles créaient ainsi les bases d'une classe de paysans libres dont les enfants pourraient sans problème passer une grande partie de leur temps à s'entraîner pour la guerre[17].

Les pièces de monnaie ont joué un rôle crucial pour maintenir ce type de paysannerie libre – sûre de rester propriétaire de ses terres, et non attachée à quelque grand seigneur par les liens de la dette. En fait, les politiques budgétaires de nombreuses cités grecques n'étaient guère plus que des systèmes compliqués de répartition du butin. Il importe de le souligner : peu de cités antiques, voire aucune, sont allées jusqu'à interdire totalement le crédit prédateur, ou même le péonage. Elles ont préféré régler le problème par la dépense publique. L'or et surtout l'argent étaient acquis par la guerre, ou extraits des mines par des esclaves capturés à la guerre. On frappait les

pièces de monnaie dans des temples (le lieu traditionnel de dépôt du butin), et les cités-États mettaient au point d'innombrables moyens de les distribuer non seulement aux soldats, aux marins et à ceux qui fabriquaient les armes ou armaient les navires, mais à toute la population, sous forme d'indemnités pour participer à des jurys, d'indemnités pour assister aux assemblées publiques, ou parfois de simples distributions directes, comme l'a fait – c'est l'exemple le plus célèbre – la cité d'Athènes lors de la découverte d'un nouveau filon d'argent dans les mines du Laurion en 483 av. J.-C. Simultanément, en rendant ces mêmes pièces légalement exigibles pour tous les paiements dus à l'État, on garantissait qu'elles feraient l'objet d'une demande suffisante pour que des marchés se développent vite.

De même, nombre de crises politiques dans les cités grecques antiques avaient pour ressort la répartition du butin. Voici un autre événement rapporté par Aristote, qui exprime un point de vue conservateur sur les origines d'un coup d'État dans la cité de Rhodes vers 391 av. J.-C. (le mot « démagogues » désigne ici les dirigeants du parti démocratique) :

> Les démagogues avaient besoin d'argent pour payer les gens afin qu'ils assistent à l'assemblée et servent comme jurés ; car, si les gens ne venaient pas, les démagogues perdraient leur influence. Ils ont réuni au moins une partie de l'argent qui leur était nécessaire en empêchant le règlement des sommes dues aux triérarques [armateurs des navires de guerre] dans le cadre de leurs contrats avec la cité pour construire et armer les trières de la marine rhodienne. Puisque les triérarques n'avaient pas été payés, eux-mêmes n'ont pas pu payer leurs fournisseurs et leurs ouvriers, qui ont porté plainte contre eux. Pour échapper à ces poursuites judiciaires, les triérarques se sont coalisés et ont renversé la démocratie[18].

Mais ce qui rendait tout cela possible, c'était l'esclavage. Comme le suggèrent les chiffres cités à propos de Sidon, de Tyr et de Carthage, des effectifs humains considérables étaient réduits en esclavage dans beaucoup de ces conflits, et de nombreux esclaves devaient travailler dans les mines, où ils produisaient toujours plus d'or, d'argent et de cuivre. (Les mines du Laurion en employaient dix à vingt mille[19].)

Geoffrey Ingham baptise ce système le « complexe militaro-monétaire » (*military-coinage complex*), même s'il serait plus exact, à mon sens, de l'appeler le « complexe armée-pièces de monnaie-esclavage »[20]. Quoi qu'il en soit, l'expression décrit assez joliment la façon dont tout cela fonctionnait en pratique. Quand Alexandre le Grand part conquérir

l'Empire perse, il emprunte une grande partie des fonds avec lesquels il paie et approvisionne ses troupes, puis il frappe ses premières pièces, qui servent à rembourser ses créanciers et à continuer à répandre de la monnaie, en fondant l'or et l'argent pillés après ses premières victoires[21]. Mais un corps expéditionnaire doit être payé et bien payé : pour le seul règlement des soldes, l'armée d'Alexandre le Grand, qui comptait environ cent vingt mille hommes, nécessitait une demi-tonne d'argent métal par jour. Dans ces conditions, la conquête signifiait réorganisation du système perse d'extraction minière et de monnayage en vue de la satisfaction des besoins de l'armée d'invasion ; et les mines antiques, bien sûr, fonctionnaient avec des esclaves. Or la plupart des esclaves des mines étaient des prisonniers de guerre. On peut présumer que la plupart des infortunés survivants du siège de Tyr ont fini dans des mines. On voit comment ce processus pouvait s'auto-alimenter[22].

C'est aussi Alexandre qui a détruit ce qui restait des antiques systèmes de crédit, puisque, comme les Phéniciens, le vieux pays mésopotamien, au cœur de l'Empire perse, avait résisté à la nouvelle économie de la pièce. Ses armées n'ont pas seulement détruit Tyr, mais aussi déthésaurisé les réserves d'or et d'argent des temples babyloniens et perses, la garantie sur laquelle reposaient leurs systèmes de crédit. Et il a exigé que tous les impôts dus à son nouveau régime soient payés dans sa monnaie. Résultat : « en quelques mois, Alexandre déversa sur le marché les espèces qui avaient été […] accumulées durant des siècles », peut-être 180 000 talents, soit, selon les estimations, l'équivalent de 285 milliards de dollars actuels[23].

Les royaumes hellénistiques créés de la Grèce à l'Inde par les généraux d'Alexandre ont employé des mercenaires et non des armées nationales, mais Rome a connu, là encore, une évolution très proche de celle d'Athènes. Son histoire primitive, telle que la rapportent des chroniqueurs officiels comme Tite-Live, est faite de luttes continuelles entre patriciens et plébéiens et de crises permanentes autour de la dette. Périodiquement, ces crises conduisaient à des moments dits de « sécession de la plèbe » : les gens du peuple quittaient leurs champs et leurs ateliers, allaient camper en dehors de la ville et menaçaient de faire défection en masse – intéressante option intermédiaire entre les révoltes populaires de la Grèce et la stratégie de l'exode généralement suivie en Égypte et en Mésopotamie. Là aussi, en

dernière analyse, les patriciens devaient faire un choix : ils pouvaient utiliser les prêts agricoles pour transformer peu à peu la population plébéienne en une classe d'asservis travaillant leurs domaines ; ou bien ils pouvaient satisfaire les revendications populaires en matière de protection contre la dette, maintenir une paysannerie libre et employer les fils des paysans libres comme soldats[24]. La longue histoire des crises de sécession et de réforme montre clairement qu'ils n'ont choisi entre les deux solutions qu'avec beaucoup de réticence[25]. La plèbe a dû pratiquement forcer la main aux patriciens de la classe sénatoriale pour qu'ils retiennent l'option impérialiste. Mais ils l'ont fait et, au fil du temps, ils ont graduellement instauré un système d'État-providence qui recyclait au moins une partie du butin vers les soldats, les vétérans et leurs familles.

Si l'on voit les choses ainsi, une conjonction paraît révélatrice : la date traditionnelle d'émission des premières monnaies romaines – 338 av. J.-C. – est presque la même que celle où l'asservissement pour dettes a été définitivement interdit (326 av. J.-C.)[26]. Dans ce cas non plus, la frappe des pièces de monnaie à partir des butins de guerre n'a pas provoqué la crise. Elle a servi à la résoudre.

De fait, on pourrait interpréter l'ensemble de l'Empire romain à son apogée comme une immense machine à extraire des métaux précieux, à les transformer en pièces de monnaie et à les distribuer à l'armée – tout en encourageant les populations conquises, par des politiques fiscales, à utiliser ces pièces dans leurs transactions quotidiennes. Malgré tout, pendant l'essentiel de son histoire, l'usage des pièces de monnaie s'est massivement concentré dans deux zones : l'Italie et quelques grandes villes, d'une part, et, de l'autre, les frontières, où étaient stationnées les légions. Dans les régions où il n'y avait ni mines ni opérations militaires, les vieux systèmes de crédit sont probablement restés en vigueur.

J'ajouterai une dernière remarque. En Grèce comme à Rome, les tentatives pour résoudre les crises de la dette par l'expansion militaire ont toujours été, en dernière analyse, de simples contre-feux au problème – et elles ne fonctionnaient que pour un temps limité. Quand l'expansion s'arrêtait, tout redevenait comme avant. En fait, même dans des cités comme Athènes ou Rome, on ne sait pas vraiment s'il y a jamais eu élimination complète de toutes les formes d'asservissement pour dettes. Dans les cités qui n'étaient

pas capables de remporter des succès militaires et qui n'avaient pas d'autres sources de revenus pour financer des politiques sociales, les crises de la dette ont continué à éclater à peu près une fois par siècle – et elles se sont souvent envenimées infiniment plus qu'elles ne l'avaient jamais fait au Moyen-Orient, parce qu'en dehors de la révolution il n'existait aucun mécanisme pour « effacer l'ardoise » sur le mode mésopotamien. De fait, des effectifs massifs, même dans le monde grec, ont régressé au rang de serfs et de clients[27].

Les Athéniens, nous l'avons vu, semblaient juger normal qu'un homme bien né vive en permanence à deux doigts des griffes de ses créanciers. Les politiciens romains n'étaient guère différents. Certes, il s'agissait souvent de dettes que les membres de la classe sénatoriale se devaient les uns aux autres. Ce n'était rien d'autre, en un sens, que l'habituel communisme des riches : ils se font crédit entre eux à des conditions favorables qu'ils n'envisageraient pas une seconde de consentir à des éléments extérieurs. Néanmoins, à la fin de la période républicaine, l'histoire enregistre de multiples intrigues et conspirations montées par des débiteurs désespérés, souvent des aristocrates que l'intransigeance de leurs créanciers a incités à s'allier avec les pauvres[28]. Si nous entendons moins parler de ce genre de choses sous les empereurs, c'est probablement parce qu'il y avait moins de possibilités de protester. Les données dont nous disposons suggèrent que, si la situation a changé, c'est dans le sens d'une aggravation[29]. Vers 100 ap. J.-C., Plutarque parle de son pays comme s'il subissait une invasion étrangère :

> Darius envoya Datis et Arthaphernès contre Athènes avec des chaînes et des fers destinés aux prisonniers. Semblablement, ces gens-là apportent, au grand dam de la Grèce, des vases pleins de contrats et de billets qui sont autant d'entraves. […] Ils n'ont pas plus tôt donné qu'ils réclament, pas plus tôt versé qu'ils encaissent, et ils prêtent les intérêts du prêt. […] Aussi, j'imagine qu'ils doivent bien rire des physiciens, qui prétendent que rien ne naît du non-être, car chez eux, ce qui n'a encore ni être ni existence donne naissance à l'intérêt[30].

Dans la même veine, les œuvres des premiers Pères de l'Église chrétienne résonnent d'interminables descriptions du malheur et du désespoir de ceux qui sont pris dans les filets de riches prêteurs. Finalement, par ce moyen, le petit espace de liberté qui avait été créé par la plèbe a été complètement

détruit, et la paysannerie libre en grande partie éliminée. À la fin de l'Empire, la plupart des ruraux qui n'étaient pas des esclaves au sens plein du terme étaient devenus de fait, à cause de la dette, les péons d'un riche propriétaire. C'est cette situation qu'ont fini par officialiser juridiquement les décrets impériaux qui ont lié les paysans à la terre[31]. N'ayant plus de paysannerie libre pour constituer la base de ses armées, l'État s'est vu de plus en plus contraint d'armer et d'employer des barbares germaniques venus d'au-delà des frontières de l'Empire – avec des résultats qu'il est inutile de rappeler.

L'Inde

En tant que civilisation, l'Inde est au plus loin de la Méditerranée antique de la plupart des points de vue, et pourtant, là aussi, on constate une répétition remarquable de la même structure de base.

La civilisation de l'âge de bronze dans la vallée de l'Indus s'est effondrée vers 1600 av. J.-C. ; un millénaire environ allait s'écouler avant que l'Inde voie émerger une autre culture urbaine. Cette nouvelle civilisation est apparue dans les plaines fertiles qui bordaient le Gange, plus à l'est. Là aussi, nous observons au départ un kaléidoscope de régimes différents : les célèbres « républiques kshatriya », avec peuple en armes et assemblées démocratiques urbaines ; des monarchies électives ; et des empires centralisés comme le Kosala et le Magadha[32]. Gautama (le futur Bouddha) et Mahavira (le fondateur du jaïnisme) sont nés dans des républiques, bien qu'ils aient fini l'un et l'autre par enseigner sur le territoire de grands empires dont les monarques se faisaient souvent les mécènes des ascètes et philosophes errants.

Royaumes et républiques produisaient leur propre monnaie d'argent et de cuivre. En un sens, les républiques étaient les plus traditionalistes, puisque le « peuple en armes » qui s'autogouvernait se composait des castes traditionnelles de guerriers, les kshatriya : ils détenaient en général leurs terres en commun et les faisaient travailler par des serfs ou des esclaves[33]. Les royaumes, en revanche, reposaient sur une institution fondamentalement nouvelle : une armée de métier, bien entraînée, ouverte aux jeunes gens de milieux très divers, généreusement rémunérée et équipée

par le pouvoir central (les soldats étaient tenus de déposer leurs armes et leurs armures avant d'entrer dans les villes).

Là aussi, quelles qu'aient été leurs origines, monnaies et marchés se sont surtout développés pour nourrir la machine de guerre. Si le Magadha a fini par l'emporter, c'est essentiellement parce qu'il contrôlait la plupart des mines. L'*Arthasastra* de Kautilya, traité politique rédigé par l'un des principaux ministres de la dynastie Maurya (321-185 av. J.-C.), énonce clairement le principe : « Le trésor repose sur les mines, l'armée repose sur le trésor ; celui qui a l'armée et le trésor peut conquérir toute la terre[34]. » L'État recrutait avant tout son personnel dans une classe de propriétaires fonciers, qui lui fournissait des administrateurs bien formés et d'abord des soldats de métier : la rémunération de chaque grade militaire et administratif était précisément stipulée. Ces armées pouvaient être immenses. Des sources grecques indiquent que le Magadha pouvait aligner sur le terrain 200 000 fantassins, 20 000 cavaliers et environ 4 000 éléphants – et que les hommes d'Alexandre le Grand se sont mutinés pour ne pas avoir à les affronter. En campagne ou en garnison, l'armée était inévitablement suivie par une série d'accompagnateurs de divers types : ces petits colporteurs, prostituées ou serviteurs à gages constituent, avec les soldats, le milieu même où, initialement, une économie du paiement comptant semble avoir pris forme[35]. À l'époque de Kautilya, quelques centaines d'années plus tard, l'État s'infiltrait dans tous les aspects de ce processus : Kautilya suggère de payer aux militaires des soldes apparemment généreuses, puis de substituer secrètement aux colporteurs des agents de l'État qui leur vendront leurs fournitures au double du tarif normal ; il propose aussi d'organiser les prostituées sous l'égide d'un ministère où elles recevront une formation d'espionnes, ce qui leur permettra de faire des rapports détaillés sur les allégeances de leurs clients.

L'économie de marché, née de la guerre, a donc été graduellement prise en main par l'État. Au lieu d'étouffer l'expansion des pièces de monnaie, cette mainmise semble l'avoir doublée et même triplée. La logique militaire a été étendue à toute l'économie : avec un personnel d'agents publics salariés, l'État a créé ses greniers à grains, ses ateliers, ses maisons de commerce, ses entrepôts et ses prisons, et toutes ces institutions se sont mises à vendre des produits sur le marché pour collecter les petits fragments d'argent

versés aux soldats et aux fonctionnaires et les remettre dans le Trésor royal[36]. Résultat : une monétisation de la vie quotidienne comme l'Inde n'en verrait plus pendant deux mille ans[37].

L'esclavage semble avoir connu une évolution du même ordre : il était tout à fait courant à l'époque de l'essor des grandes armées – à la différence, là encore, de la quasi-totalité des autres périodes de l'histoire de l'Inde –, mais il est passé peu à peu sous le contrôle de l'État[38]. Au temps de Kautilya, la plupart des prisonniers de guerre n'étaient pas vendus à l'encan, mais relocalisés dans des villages d'État sur des terres récemment défrichées. Ils n'avaient pas le droit de les quitter et, du moins s'il faut en croire leurs règlements, ces villages d'État étaient des endroits où l'on s'ennuyait ferme : de vrais camps de travail, avec interdiction formelle de tout divertissement festif. Les esclaves-embauchés étaient pour la plupart des détenus de droit commun, loués par l'État pendant qu'ils purgeaient leur peine.

Puisque leurs armées, leurs espions et leurs administrations contrôlaient tout, les nouveaux rois indiens n'ont guère manifesté d'intérêt pour la vieille caste sacerdotale et son rituel védique, mais beaucoup se sont passionnés pour les nouvelles idées religieuses et philosophiques qui apparaissaient partout, semble-t-il, à cette époque. Cependant, avec le temps, la machine de guerre a commencé à s'enrayer. On ne sait pas exactement pourquoi. Sous le règne de l'empereur Ashoka (273-232 av. J.-C.), la dynastie Maurya contrôlait la quasi-totalité de l'Inde et du Pakistan actuels, mais la version indienne du complexe « armée-pièces de monnaie-esclavage » montrait des signes évidents d'épuisement. Le plus clair était peut-être l'altération des monnaies : en deux siècles environ, elles étaient passées de l'argent pratiquement pur à un contenu en cuivre de près de 50 % [39].

On sait qu'Ashoka commença son règne par une guerre de conquête : en 265 av. J.-C., il détruisit les Kalingas, l'une des dernières républiques restantes en Inde, au cours d'un conflit où, selon ses propres dires, des centaines de milliers de personnes furent tuées ou réduites en esclavage. À en croire ce qu'il affirmerait plus tard, il fut si perturbé et hanté par ce carnage qu'il renonça totalement à faire la guerre : il se convertit au

bouddhisme et fit savoir que son royaume serait dorénavant gouverné selon les principes de l'*ahimsa*, la non-violence. Il fit graver divers édits sur des rochers et de grands piliers en granit dans sa capitale, Patna, qui avait tant ébahi l'ambassadeur grec Mégasthène. L'un d'eux déclarait : « Ici il est défendu de sacrifier en tuant un vivant quelconque[40]. » Manifestement, cet énoncé ne peut être pris au sens d'une interdiction générale de tuer. Ashoka a peut-être remplacé les rites sacrificiels par des festins végétariens, mais il n'a pas dissous l'armée, ni supprimé la peine de mort, ni même aboli l'esclavage. Son règne n'en a pas moins connu un tournant éthique révolutionnaire. La guerre d'agression a été abandonnée ; une grande partie de l'armée semble avoir été démobilisée, de même que le réseau d'espions et d'administrateurs de l'État ; enfin, les nouveaux ordres mendiants qui proliféraient (les bouddhistes, les jaïnistes et aussi les hindouistes qui renonçaient au monde) ont reçu le soutien officiel de l'État pour aller prêcher dans les villages sur des questions de morale sociale. Ashoka et ses successeurs ont dirigé vers ces ordres religieux des ressources substantielles. C'est ainsi que, au cours des siècles suivants, des milliers de stupas et de monastères ont été construits partout dans le sous-continent[41].

Il est utile d'évoquer ici les réformes d'Ashoka, parce qu'elles font mieux voir à quel point certains de nos postulats fondamentaux sont erronés – notamment quand nous assimilons la monnaie aux pièces de monnaie et soutenons que plus il y a de pièces en circulation, plus il y a de commerce, donc plus le rôle des négociants privés est important. En réalité, l'État de Magadha stimulait les marchés, mais s'était toujours méfié des marchands : il voyait souvent en eux des concurrents[42]. Les négociants avaient été parmi les premiers et les plus ardents partisans des nouvelles religions (les jaïnistes devaient nécessairement devenir une caste marchande s'ils voulaient respecter rigoureusement leurs règles, qui leur interdisaient de nuire à toute créature vivante). Les intérêts marchands ont soutenu sans réserve les réformes d'Ashoka. Or leur résultat n'a pas été une expansion de l'usage des pièces de monnaie dans les transactions quotidiennes, mais exactement le contraire.

Les positions économiques des premiers bouddhistes ont longtemps paru un peu mystérieuses. D'un côté, les moines ne pouvaient rien posséder à titre individuel, ils devaient mener une vie austère et communisante, avec

pour tout bien personnel une robe et un bol à aumônes, guère plus, et il leur était strictement interdit ne serait-ce que de toucher un objet d'or ou d'argent. De l'autre, malgré toute la suspicion que lui inspiraient les métaux précieux, le bouddhisme a toujours eu une attitude libérale à l'égard des accords de crédit. C'est l'une des rares grandes religions mondiales à n'avoir jamais condamné officiellement l'usure[43]. Cependant, si l'on remet ces attitudes dans le contexte de l'époque, elles n'ont rien de particulièrement mystérieux. Elles sont parfaitement logiques pour un mouvement religieux qui rejetait la violence et le militarisme mais n'était nullement hostile au commerce[44]. Comme nous le verrons, si l'empire d'Ashoka n'allait pas durer longtemps, puisqu'il serait vite remplacé par une succession d'États toujours plus faibles et en général plus petits, le bouddhisme s'est enraciné. Le déclin des grandes armées a fini par conduire à la quasi-disparition des pièces de monnaie, mais aussi à une véritable floraison de formes de crédit de plus en plus raffinées.

La Chine

Jusqu'à 475 av. J.-C. environ, la Chine du Nord est restée officiellement un empire, mais les empereurs n'avaient plus qu'un rôle purement honorifique, et toute une série de royaumes s'étaient constitués *de facto*. Puis, de 475 à 221 av. J.-C., est venue la « période des Royaumes combattants », où même ce faux semblant d'unité a disparu. Finalement, le pays a été réunifié par le royaume de Qin, mais la dynastie qu'il a fondée a été presque aussitôt renversée par une série d'insurrections populaires massives. Elles ont porté au pouvoir la dynastie Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), instaurée par un obscur chef de patrouille rural et dirigeant paysan nommé Liu Bang. Il a été le premier empereur de Chine à adopter l'idéologie confucéenne, son système d'examens et sa structure d'administration civile, qui allaient se perpétuer pendant près de deux mille ans.

Néanmoins, l'âge d'or de la philosophie chinoise a été la période chaotique qui a précédé l'unification, ce qui est tout à fait conforme au profil typique de l'Âge axial : même paysage politique fragmenté, même essor des armées de métier bien entraînées, création des pièces de monnaie

essentiellement pour les payer[45]. Nous voyons aussi les mêmes politiques publiques d'encouragement des marchés, le développement de l'esclavage en pleine propriété à une échelle sans équivalent, avant ou depuis, dans l'histoire de la Chine, l'apparition de philosophes itinérants et de visionnaires religieux, les polémiques entre écoles intellectuelles en conflit et, pour finir, des dirigeants politiques qui tentent de transformer les nouvelles philosophies en religions d'État[46].

Il y avait aussi d'importantes différences, à commencer par le système monétaire. La Chine n'a jamais produit de pièces d'or ou d'argent. Les marchands utilisaient les métaux précieux sous forme de lingots, mais les pièces en circulation étaient fondamentalement de la petite monnaie : des pièces rondes coulées en bronze, en général trouées au milieu pour pouvoir être enfilées. Ces ligatures de « liquidités » étaient produites en nombre extraordinaire, et il fallait en réunir d'immenses quantités pour les grosses transactions : quand des riches souhaitaient faire des donations à des temples, par exemple, il leur fallait des chars à bœufs pour apporter les pièces. Explication la plus plausible : les armées chinoises, notamment après l'unification, étaient énormes – celles de certains Royaumes combattants comptaient jusqu'à un million de soldats –, mais pas aussi professionnelles ni aussi bien payées, loin de là, que celles des royaumes indiens et méditerranéens ; et, à partir des dynasties Qin et Han, les monarques ont veillé à maintenir l'armée dans cette situation pour qu'elle ne devienne jamais une base de pouvoir indépendante[47].

Autre différence remarquable : en Chine, les nouveaux mouvements religieux et philosophiques ont été aussi, dès le début, des mouvements sociaux. Dans les autres régions, ils ne le sont devenus que progressivement. En Grèce, la philosophie a commencé par des spéculations cosmologiques ; les philosophes avaient davantage le profil de sages individuels, peut-être entourés d'une poignée d'ardents disciples, que celui de fondateurs de mouvements[48]. Sous l'Empire romain, des tendances philosophiques comme celles des stoïciens, des épicuriens, des néoplatoniciens sont devenues des sortes de mouvements, au moins au sens où elles avaient des milliers d'adeptes cultivés qui « pratiquaient » la philosophie non seulement par la lecture, l'écriture et le débat, mais plus

encore par la méditation, le régime alimentaire et l'ascèse. Les mouvements philosophiques n'en restaient pas moins confinés, fondamentalement, à l'élite des cités. C'est seulement avec l'essor du christianisme et d'autres mouvements religieux que la philosophie s'est répandue au-delà de ces milieux[49]. On peut observer en Inde une évolution du même type : elle part de brahmanes individuels renonçant au monde, de sages de la forêt et de mendiants errants qui ont des théories sur la nature de l'âme ou la composition de l'univers matériel ; elle parvient aux mouvements philosophiques bouddhiste, jaïniste, ajivka et à tant d'autres, dont la plupart sont oubliés depuis longtemps ; et elle aboutit, finalement, à des mouvements religieux de masse, avec des milliers de moines, de sanctuaires, d'écoles et de réseaux d'adeptes laïcs.

En Chine, si nombre des fondateurs des « Cent Écoles » philosophiques apparues sous les Royaumes combattants étaient des sages errants qui sont allés de ville en ville, leur vie durant, pour tenter de se faire écouter des princes, d'autres ont dès le tout début dirigé des mouvements sociaux. Certains de ces mouvements n'avaient même pas de chef, comme Nong jia, « l'École agricole », mouvement anarchiste d'intellectuels paysans qui avait entrepris de créer des communautés égalitaires dans les interstices entre les royaumes[50]. Non contents d'être philosophiquement hostiles à la guerre et au militarisme, les moïstes, rationalistes égalitaristes dont la base sociale se composait, semble-t-il, d'artisans des villes, avaient organisé des bataillons de génie militaire qui dissuadaient activement les fauteurs de guerre en se portant volontaires dans tous les conflits pour combattre l'agresseur. Même les confucéens, malgré toute l'importance qu'ils attachaient au rituel de cour, étaient à leurs débuts essentiellement connus pour leurs efforts d'éducation populaire[51].

Matérialisme I : la recherche du profit

Que faire de tout cela ? Les campagnes d'éducation populaire de cette période donnent peut-être une piste. L'Âge axial a été la première période de l'histoire de l'humanité où la familiarité avec l'écriture a cessé d'être l'apanage des prêtres, des administrateurs et des marchands : elle est devenue nécessaire pour participer pleinement à la vie civique. À Athènes,

il allait de soi que seul un cul-terreux du fin fond des campagnes pouvait être totalement illettré.

Sans la généralisation de l'alphabétisation, ni l'émergence de mouvements intellectuels de masse ni la diffusion des idées de l'Âge axial n'auraient été possibles. À la fin de la période, ces idées avaient créé un monde où même les chefs des armées barbares qui envahissaient l'Empire romain se sentaient tenus de prendre position sur le problème du mystère de la Trinité, et où les moines chinois menaient de longs débats sur les mérites respectifs des dix-huit écoles du bouddhisme indien classique.

Incontestablement, la croissance des marchés a aussi joué un rôle, en contribuant à libérer les gens des chaînes proverbiales du statut ou de la communauté, mais aussi en donnant l'habitude du calcul rationnel, de la mesure des intrants et des produits, des moyens et des fins : inévitablement, tout cela a eu un impact sur le nouvel esprit d'investigation rationnelle que l'on voit naître à la même époque et dans les mêmes lieux. Le mot « rationnel » est révélateur : il dérive bien sûr de *ratio* – combien de *x* il y a dans *y* –, type de calcul mathématique jusque-là essentiellement utilisé par les architectes et les ingénieurs, mais devenu, avec l'essor des marchés, une compétence nécessaire à quiconque ne voulait pas se faire duper. Néanmoins, il nous faut ici rester prudents. Après tout, la monnaie elle-même n'avait rien de nouveau. Les paysans et commerçants sumériens étaient déjà parfaitement capables de faire des calculs de ce type en 3500 av. J.-C. ; mais aucun, à notre connaissance, n'en a été impressionné au point de conclure, comme Pythagore, que les rapports mathématiques sont la clé permettant de comprendre la nature de l'univers et le mouvement des corps célestes, et que toute chose est en dernière analyse composée de chiffres – et il est sûr qu'ils n'ont pas fondé sur la base du partage de cette analyse des sociétés secrètes pour en discuter et s'excommunier les uns les autres[52].

Qu'est-ce qui avait changé ? Pour le cerner, il nous faut examiner, une nouvelle fois, le *caractère* particulier des marchés en voie d'émergence au début de l'Âge axial : des marchés impersonnels, nés de la guerre, où il était possible de traiter même ses voisins en étrangers.

Dans les économies humaines, chacun sait que les motivations sont complexes. Quand un seigneur fait un don à un vassal, il n'y a aucune

raison de douter qu'il est inspiré par un désir authentique de l'aider, même s'il s'agit aussi d'un geste stratégique conçu pour s'assurer la loyauté du bénéficiaire et d'un acte de magnificence visant à rappeler à tous qu'il est grand et que le vassal est petit. Nul ne voit ici de contradiction. De même, les dons entre égaux sont en général chargés de multiples couches d'amour, de jalousie, d'orgueil, de dépit, de solidarité communautaire et de bien d'autres sentiments encore. Spéculer sur ces questions est une forme majeure de divertissement quotidien. Mais ceux qui conjecturent les motivations cachées n'ont nullement l'impression que la plus égoïste (la plus « intéressée ») soit nécessairement la vraie : supposer que quelqu'un essaie secrètement d'aider un ami ou de nuire à un ennemi leur paraît aussi vraisemblable que lui prêter l'intention de s'assurer un avantage personnel[53]. Tout cela n'a probablement guère changé non plus avec l'essor des premiers marchés du crédit : pour déterminer la valeur d'une reconnaissance de dette, il fallait évaluer le caractère de son émetteur autant que son revenu disponible, et des motivations comme l'amour, l'envie, la fierté et tant d'autres ne pouvaient jamais être totalement ignorées.

Les transactions au comptant entre étrangers, c'est autre chose, et plus encore quand elles ont lieu en temps de guerre et concernent l'usage du butin et l'approvisionnement des soldats ; mieux vaut alors ne poser aucune question sur l'origine des objets échangés ; ni le vendeur ni l'acheteur, de toute manière, n'ont envie d'établir des relations personnelles permanentes. Déterminer combien de *x* équivalent à combien de *y*, calculer les proportions, évaluer la qualité et s'efforcer de faire une excellente affaire : ces transactions se réduisent réellement à cela. Pendant l'Âge axial, elles ont engendré une nouvelle façon de penser les motivations humaines, une approche radicalement simplifiée qui a permis de commencer à user de concepts comme « profit » et « avantage » – et d'imaginer que c'est cela que les gens recherchent vraiment dans tous les domaines, comme si la violence de la guerre ou l'impersonnalité du marché leur avaient simplement permis de jeter le masque, de cesser de faire semblant qu'ils s'étaient jamais souciés d'autre chose. C'est sur cette base qu'on a cru possible de réduire la vie humaine à une question de calcul de moyens en vue de fins, donc d'en faire une réalité examinable par les méthodes qui servaient à étudier l'attraction et la répulsion des corps célestes[54]. Si le

postulat implicite ressemble beaucoup à ceux des économistes actuels, ce n'est pas par hasard – mais il y a une différence : en ces temps où la monnaie, les marchés, les États et le militaire étaient intrinsèquement liés, il fallait des pièces de monnaie pour payer les armées afin qu'elles capturent des esclaves qui iraient extraire l'or des mines pour produire des pièces de monnaie ; et, en cette époque où la concurrence au couteau l'était souvent au sens strictement littéral, il n'est jamais venu à l'idée de personne qu'il fût possible d'atteindre des objectifs intéressés par des moyens pacifiques. Une chose est certaine : cette image de l'humanité émerge alors dans toute l'Eurasie, avec une cohérence stupéfiante, partout où nous voyons apparaître aussi les pièces de monnaie et la philosophie.

La Chine en offre un exemple particulièrement transparent. Dès l'époque de Confucius, les penseurs chinois voyaient dans la recherche du profit la force motrice de la vie humaine. Le terme précis qu'ils utilisaient était *li*, qui désignait à l'origine la différence entre le grain moissonné dans un champ et celui qu'on y avait planté (le pictogramme représente un épi de blé à côté d'un couteau)[55]. À partir de là, le mot a pris le sens de « profit commercial », puis il est devenu un terme général signifiant « avantage » ou « rendement ». L'histoire suivante, qui entend rapporter la réaction d'un fils de marchand, Lü Buwei, quand il apprend qu'un prince en exil vit à proximité, illustre à merveille cette évolution sémantique :

> Rentré chez lui, il demande à son père :
> – Qu'est-ce que l'agriculture rapporte ?
> – Le décuple de la mise initiale.
> – Et la vente de jade ?
> – Le centuple.
> – Et d'établir un prince sur un trône ?
> – Voilà qui dépasse tout calcul[56].

Lü épousa la cause du prince et parvint finalement à le faire roi de Qin. Puis, devenu Premier ministre du fils du roi, Qin Shi Huang, il l'aida à vaincre les autres Royaumes combattants et à devenir le premier empereur de Chine. Nous avons encore un recueil de recommandations politiques que Lü a commandé pour le nouvel empereur. On y trouve des conseils militaires de ce genre :

> Quand des ennemis se présentent, c'est qu'ils cherchent un profit. S'ils viennent et trouvent la mort, leur intérêt est alors de s'en aller, et si les ennemis ont intérêt à partir, il n'est plus la peine de croiser le fer avec eux. […]
>
> C'est là que réside toute la subtilité de l'usage des armes[57].

Dans ce monde-là, les considérations héroïques d'honneur et de gloire, les vœux faits aux dieux ou le désir de vengeance sont, au mieux, des faiblesses à manipuler. Dans les nombreux manuels d'art politique rédigés à cette époque, tout est présenté sous le même jour : la seule question est de percevoir son intérêt et son avantage, de trouver un équilibre entre ce qui va profiter au monarque et ce qui va profiter au peuple, de déterminer quand les intérêts du monarque et ceux du peuple sont identiques et quand ils se contredisent[58]. Les termes techniques empruntés à la politique, à l'économie et à la pensée militaire (« retour sur investissement », « avantage stratégique ») se mêlent et se chevauchent.

Pendant la période des Royaumes combattants, l'école de pensée politique dominante a été celle des légistes. Selon eux, seuls les intérêts du monarque sont à prendre en considération dans les affaires de l'État, même s'il est peu judicieux pour lui de le reconnaître. Les gens du peuple sont malgré tout aisément manipulables, puisqu'ils ont tous les mêmes motivations : leur quête du profit est parfaitement prévisible – « il est dans la nature des hommes de courir après les richesses, écrit le prince Shang, comme l'eau suit la ligne de plus grande pente[59] ». Shang était plus dur que la plupart des autres légistes, car il pensait qu'une prospérité largement partagée finirait par compromettre l'aptitude du souverain à mobiliser son peuple pour la guerre ; la terreur lui paraissait donc l'instrument de gouvernement le plus efficace ; mais même Shang soulignait que ce régime devait avoir une apparence extérieure d'État de droit et de justice.

Partout où le complexe « armée-pièces de monnaie-esclavage » commence à s'ancrer, nous voyons des théoriciens de la politique avancer des idées de ce genre. Kautilya n'était pas différent : le titre de son livre, l'*Arthasastra*, est généralement traduit par « Traité de science politique », puisqu'il s'agit d'une suite de conseils aux monarques, mais son sens littéral est « La science du gain matériel »[60]. Comme les légistes chinois, Kautilya soulignait la nécessité de créer l'illusion, de faire croire que gouverner est

une question de morale et de justice, mais quand il s'adressait directement aux monarques, il leur disait : « la guerre et la paix sont exclusivement envisagées du point de vue du profit » – accumuler des richesses pour créer une armée plus efficace, utiliser l'armée pour dominer les marchés et contrôler les ressources afin d'accumuler davantage de richesses, etc.[61]. En Grèce, nous avons déjà rencontré Thrasymaque. Certes, la Grèce était légèrement différente. Ses cités-États n'avaient pas de roi, et la fusion des intérêts privés et des affaires publiques y était, en principe, universellement dénoncée sous le nom de tyrannie. Mais, en pratique, les cités-États, et même les factions politiques, finissaient par agir exactement dans le même esprit de froid calcul que les monarques indiens ou chinois. Pour mesurer les résultats de la démarche, il suffit de lire le dialogue mélien de Thucydide – où des généraux athéniens expliquent aux habitants d'une cité jusque-là amie, par un raisonnement élégamment argumenté, pourquoi les Athéniens ont décidé qu'il est avantageux pour leur empire de les menacer d'un massacre collectif s'ils n'acceptent pas de devenir des sujets payant tribut, et pourquoi les Méliens eux-mêmes ont également intérêt à se soumettre[62].

Cette littérature présente un autre trait frappant : elle est résolument matérialiste. Dieux et déesses, magie et oracles, rites sacrificiels, cultes des ancêtres et même systèmes de castes et de statut rituel disparaissent ou sont marginalisés : on ne les voit plus comme des fins en soi, mais comme de simples instruments utilisables dans la quête du gain matériel.

Que des intellectuels prêts à élaborer des théories de ce genre gagnent l'oreille des princes, ce n'est guère surprenant. Et l'on ne saurait s'étonner non plus que d'autres intellectuels soient assez indignés par cette forme de cynisme pour faire cause commune avec les mouvements populaires qui, inévitablement, commençaient à se constituer contre ces princes. Mais, comme c'est si souvent le cas, les intellectuels d'opposition ont dû choisir entre deux options : accepter les termes du débat en vigueur ou tenter de les inverser totalement. Mozi, le fondateur du moïsme, choisit la première approche. Il transforme le concept de *li*, « profit », en lui donnant un sens plus proche d'« utilité sociale », puis il tente de démontrer que la guerre est une activité qui par définition n'est pas rentable. Par exemple, écrit-il, les campagnes militaires ne peuvent se mener qu'au printemps et en automne, avec dans les deux cas des effets délétères :

> Si c'est le printemps, cela mobilise le peuple au moment de semer et de planter ; si c'est l'automne, cela mobilise le peuple au moment de récolter et de moissonner. Si on mobilisait à l'une de ces deux saisons, d'innombrables personnes mourraient de faim et de froid. Et quand l'armée se mettra en branle, les flèches de bambou, les oriflammes de plume, les tentes, les armures, les boucliers, les gardes d'épée – des quantités innombrables de ces équipements se briseront, pourriront et ne reviendront pas. Et puis d'innombrables chevaux et bœufs partiront gras et reviendront maigres ou ne reviendront pas du tout[63].

Sa conclusion : si l'on pouvait faire l'addition, calculer le coût total de l'agression en vies humaines, vies animales et pertes matérielles, on serait forcé d'admettre qu'il est toujours supérieur aux bénéfices de la guerre – même pour le vainqueur. En fait, Mo Di a poussé ce type de logique jusqu'à soutenir que le seul moyen d'optimiser le profit global de l'humanité était d'abandonner totalement la recherche du profit privé et d'adopter un principe qu'il a appelé l'« amour universel » – essentiellement en affirmant que, si l'on porte le principe de l'échange de marché à sa conclusion logique, il ne peut mener qu'à une forme de communisme.

Les confucéens ont choisi l'approche opposée, en rejetant la prémisse initiale. On en a un bel exemple dans l'ouverture de la conversation restée célèbre entre Mencius et le roi Hui :

> Mencius rencontra le roi Hui de Liang. Le roi lui dit : « Si les trois mille *li* que vous avez parcourues pour venir me voir n'ont paru une trop grande distance au vieil homme que vous êtes, c'est que vous devez tout de même avoir à proposer quelque chose dans l'intérêt de mon pays. »
>
> Mencius répliqua : « Pourquoi faut-il que Votre Majesté parle d'intérêt ? Humanité, justice, un point c'est tout, cela existe, tout de même[64]. »

Néanmoins, le point d'aboutissement était à peu près le même. L'idéal confucéen du *ren*, fait de bienveillance et d'humanité, n'était, au fond, qu'une inversion plus complète du calcul intéressé que l'amour universel de Mozi. La grande différence était l'ajout par les confucéens d'une certaine aversion pour le calcul lui-même, auquel ils préféraient, si l'on peut dire, un art de la décence. Plus tard, les taoïstes iraient encore plus loin en embrassant l'intuition et la spontanéité. Toutes ces démarches étaient autant de tentatives pour donner l'image renversée de la logique du marché. Mais une image renversée n'est en définitive que cela : la même chose dans l'autre sens. Très vite, nous nous retrouvons dans un labyrinthe inextricable

de couples opposés – égoïsme contre altruisme, profit contre charité, matérialisme contre idéalisme, calcul contre spontanéité –, couples qui n'auraient pu être imaginés par personne d'autre que par celui qui part du pur calcul intéressé des transactions de marché[65].

Matérialisme II : substance

> Comme un homme déjà en passe de mourir, méprise la chair : sang et poussière, petits os, tissu léger de nerfs et entrelacement de veines et d'artères.
>
> Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, II, 2 [ao].

> Ayant pitié du loup affamé, Wen-shuang déclara : « Je ne tiens pas à ce sac de viande répugnant. Je te le donne, pour pouvoir acquérir rapidement un corps d'une force plus durable. Ce don nous sera bénéfique à tous deux. »
>
> *Discours sur la Terre pure*, 21, 12.

En Chine, je l'ai dit, l'évolution de la philosophie a été inhabituelle : elle a commencé par des débats sur l'éthique, et ce n'est que plus tard qu'elle s'est mise à spéculer sur la nature du cosmos. En Grèce comme en Inde, la spéculation cosmologique est venue d'abord. Et, dans ces deux régions, les interrogations sur la nature de l'univers physique ont vite cédé la place à la réflexion sur l'esprit, la vérité, la conscience, le sens, le langage, l'illusion, les esprits du monde, l'intelligence cosmique et le destin de l'âme humaine.

Ce labyrinthe de miroirs est si complexe et aveuglant qu'il est extraordinairement difficile d'en discerner le point de départ – autrement dit, ce qu'il reflète dans tous les sens. Ici, l'anthropologie peut être utile, car les anthropologues ont l'avantage unique de pouvoir observer comment des humains qui n'ont pas pris part à ces débats réagissent quand ils sont confrontés pour la première fois aux concepts de l'Âge axial. Et, de temps à autre, ils nous offrent des moments de clarté exceptionnelle – qui révèlent que l'essence de notre propre pensée est presque diamétralement opposée à l'idée que nous nous en faisons.

Maurice Leenhardt, missionnaire catholique qui avait passé de longues années à enseigner l'Évangile en Nouvelle-Calédonie, a vécu l'un de ces moments dans les années 1920, quand il a demandé à l'un de ses élèves, un sculpteur âgé nommé Boesoou, ce que cela lui faisait d'avoir été initié à des idées spirituelles :

Voulant mesurer une fois le progrès accompli dans la pensée des Canaques que j'avais instruits de longues années, je risquai une suggestion :

– En somme, c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée ?

Et lui d'objecter :

– L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps[66].

Que l'être humain eût une âme, cela paraissait évident à Boesoou ; qu'il existât une chose comme le corps, séparé de l'âme, pur amoncellement matériel de nerfs et de tissus – sans parler de voir dans le corps la prison de l'âme, et dans la mortification du corps un moyen d'exaltation et de libération de l'âme –, tout cela, manifestement, l'avait frappé comme absolument neuf et exotique.

La spiritualité de l'Âge axial est donc bâtie sur un socle de matérialisme. C'est son secret ; on pourrait presque dire : c'est ce qui est devenu invisible pour nous[67]. Mais si l'on examine les tout premiers pas de l'investigation philosophique en Grèce et en Inde – à l'époque où il n'y avait encore aucune distinction entre ce que nous appelons aujourd'hui « la philosophie » et « la science » –, c'est exactement cela que l'on trouve. La « théorie », si tant est que nous puissions l'appeler ainsi, commence par ces questions : « De quelle substance le monde est-il fait ? » « Quelle est la matière qui sous-tend les formes physiques des objets dans le monde ? » « Tout est-il fait de diverses combinaisons de certains éléments fondamentaux (la terre, l'air, l'eau, le feu, la pierre, le mouvement, l'esprit, le nombre…), ou ces éléments de base ne sont-ils que les formes prises par une substance encore plus élémentaire (par exemple, comme l'ont proposé l'école Nyaya, puis Démocrite, des particules atomiques…)[68] ? » Dans chaque cas ou presque, une idée de Dieu, d'Esprit, d'Âme, un principe organisateur actif qui donnait forme à la substance et n'était pas lui-même substance, a également émergé. Mais c'était le type d'esprit qui, comme le Dieu de Leenhardt, n'émerge qu'en relation avec la matière inerte[69].

Quant à lier également cet élan à l'invention des pièces de monnaie, on se dira peut-être que c'est aller un peu trop loin, mais, au moins pour le monde antique, il existe une littérature scientifique émergente – inaugurée par le professeur de Harvard Marc Shell, théoricien de la littérature, et développée

plus récemment par le spécialiste britannique de l'Antiquité classique Richard Seaford dans un livre intitulé *Money and the Early Greek Mind* [La Monnaie et les Débuts de l'esprit grec] – qui se propose précisément de faire ce lien[70].

En fait, certaines connexions historiques sont si incroyablement étroites qu'elles sont très difficilement explicables d'une autre façon. Voici un exemple. Après la frappe des premières pièces vers 600 av. J.-C. dans le royaume de Lydie, la pratique s'est rapidement répandue en Ionie – les cités grecques du littoral adjacent. La plus importante était Milet, grande métropole ceinte de remparts qui a aussi été la première cité grecque, semble-t-il, à frapper ses propres pièces. C'est également l'Ionie qui fournissait le gros des mercenaires grecs actifs à cette époque en Méditerranée : Milet était leur quartier général de fait. Milet était aussi le centre commercial de la région, et a peut-être été la première ville du monde où l'on a commencé à effectuer les transactions de marché quotidiennes en pièces de monnaie et non à crédit[71]. Quant à la philosophie grecque, elle commence par trois hommes : Thalès, de Milet (vers 624-vers 546 av. J.-C.), Anaximandre, de Milet (vers 610-vers 546 av. J.-C.) et Anaximène, de Milet (vers 585-vers 525 av. J.-C.) – autrement dit, des hommes qui vivaient dans cette cité-là pendant la période précise où le monnayage a été introduit[72]. Le principal souvenir que l'on garde de tous trois concerne leurs spéculations sur la nature de la substance physique ultime d'où provenait le monde. Thalès proposait l'eau, Anaximène l'air. Anaximandre avait forgé un terme nouveau, l'*apeiron*, l'« illimité » une sorte de substance purement abstraite qui ne pouvait être elle-même perçue, mais qui constituait la base matérielle de tout ce qui pouvait l'être. Dans les trois cas, le postulat était que cette substance primale, en étant chauffée, refroidie, combinée, divisée, comprimée, étendue ou mise en mouvement, avait donné naissance à la multiplicité infinie des matières et substances particulières que les humains rencontrent réellement dans le monde, celles dont sont composés les objets physiques – et que c'était aussi dans cette substance primale que toutes ces formes finiraient par se dissoudre.

C'était quelque chose qui pouvait se transformer en n'importe quoi. Comme la monnaie, souligne Seaford. L'or, façonné en pièces, est une substance matérielle qui est aussi une abstraction. C'est à la fois un

morceau de métal et plus qu'un morceau de métal – une drachme ou une obole, une unité monétaire qui (si l'on en réunit une quantité suffisante, si on l'apporte au bon endroit au bon moment, si on la remet à la bonne personne) peut être échangée contre n'importe quel autre objet, quel qu'il soit, sans restriction[73].

Pour Seaford, ce qui était vraiment nouveau dans les pièces de monnaie, c'était leur double face : elles étaient des morceaux de métal précieux et simultanément quelque chose de plus. Les pièces antiques valaient toujours plus que l'or, l'argent ou le cuivre dont elles étaient faites, au moins au sein des communautés qui les créaient. Cette valeur supplémentaire, Seaford l'évoque à l'aide d'un terme un peu lourd, « fiduciarité », qui vient du mot signifiant « confiance publique » : c'est la confiance qu'une communauté a dans sa devise[74]. Certes, à l'apogée de la Grèce classique, quand des centaines de cités-États produisaient des devises différentes en utilisant plusieurs systèmes différents de poids et mesures et de valeurs, les marchands avaient souvent des balances, et ils traitaient les pièces, notamment étrangères, comme autant de morceaux d'argent, exactement à la manière dont les négociants indiens traitaient, semble-t-il, les monnaies romaines ; mais, dans une cité, la monnaie de cette cité avait un statut spécial, puisqu'elle était toujours acceptable à sa valeur nominale quand on l'utilisait pour payer des impôts, des redevances publiques ou des amendes judiciaires. C'est pour cela, soit dit en passant, que les États antiques pouvaient si souvent introduire du vil métal dans leurs monnaies sans provoquer pour autant une inflation immédiate ; une pièce de monnaie altérée était peut-être dévalorisée quand on s'en servait à l'étranger, mais dans la cité elle gardait toujours exactement la même valeur pour acheter une licence de vente ou entrer au théâtre public[75]. C'est aussi pourquoi, dans les situations critiques, les cités grecques frappaient à l'occasion des pièces entièrement faites de bronze ou d'étain, que tout le monde acceptait, jusqu'à la fin de la crise, de traiter comme si elles étaient vraiment en argent[76].

C'est la clé du raisonnement de Seaford sur le matérialisme et la philosophie grecque. Une pièce de monnaie était un morceau de métal, mais, en lui donnant une forme particulière, en y imprimant des mots et des

images, la communauté civique acceptait d'en faire quelque chose de plus. Toutefois, ce pouvoir n'était pas illimité. On ne pouvait pas maintenir indéfiniment les pièces de bronze ; si on altérait les monnaies, on finissait par déclencher une inflation. Tout se passait comme s'il y avait ici une tension entre la volonté de la communauté et la nature physique de l'objet lui-même. Les penseurs grecs ont été soudain confrontés à un objet d'un type absolument nouveau, un objet d'une importance extraordinaire – qu'il y eût tant d'hommes prêts à risquer leur vie pour mettre la main dessus le prouvait assez –, mais dont la nature était une énigme insondable.

Examinons ce mot, « matérialisme ». Qu'est-ce que cela signifie d'adopter une philosophie « matérialiste » ? Qu'est-ce que le « matériel », en fait ? Normalement, nous appelons « matériaux » les objets que nous souhaitons transformer en autre chose. Un arbre est un être vivant. Il ne devient du « bois » que lorsqu'on se met à penser à tout ce que l'on pourrait y sculpter. Et si l'on sculpte un morceau de bois, on peut, bien sûr, en faire pratiquement n'importe quoi. Il en va de même de l'argile, du verre, du métal. Ils sont solides, réels et tangibles, mais ce sont aussi des abstractions, parce qu'ils ont le potentiel de se transformer en n'importe quoi d'autre – enfin, pas exactement : on ne peut pas transformer un morceau de bois en lion ou en chouette, mais on peut le transformer en représentation d'un lion ou d'une chouette ; il peut prendre pratiquement toute forme concevable. Donc, dans toute philosophie matérialiste, nous traitons d'emblée d'une opposition entre forme et contenu, substance et configuration ; d'un choc entre l'idée, le signe, l'emblème ou le modèle dans l'esprit du créateur et les qualités physiques des matériaux sur lesquels il faut l'imprimer, l'édifier ou l'appliquer, à partir desquels on va l'amener dans le concret[77]. Avec les pièces de monnaie, on passe à un niveau encore plus abstrait, parce que cet emblème ne peut plus être conçu comme un modèle dans la tête d'une seule personne, mais constitue la marque d'un accord collectif. Les images inscrites sur les pièces grecques (le lion de Milet, la chouette d'Athènes) étaient en général les emblèmes du dieu de la cité, mais elles étaient aussi une sorte de promesse collective par laquelle les citoyens se garantissaient entre eux, non seulement que la pièce serait acceptable pour payer les dettes publiques, mais aussi, plus généralement, que tout le monde allait l'accepter

en règlement de n'importe quelle dette et qu'elle serait donc utilisable pour acquérir tout ce qu'on pourrait souhaiter.

Le problème est que ce pouvoir collectif n'est pas sans limite. Il ne vaut réellement qu'au sein de la cité. Plus on s'en éloigne dans un monde extérieur dominé par la violence, l'esclavage et la guerre – le type d'endroit où même les philosophes en voyage peuvent être vendus à l'encan –, plus les pièces redeviennent de simples morceaux de métal précieux[78].

Donc, la guerre entre l'Esprit et la Chair, entre la noblesse de l'Idée et la laideur de la Réalité, l'intellect rationnel dressé contre les pulsions et désirs corporels qui lui résistent obstinément, et même l'idée selon laquelle la paix et l'esprit collectif n'émergent pas spontanément, mais doivent être imprimés sur nos viles natures matérielles comme on imprime un insigne divin sur un vil métal, toutes ces notions qui allaient hanter les traditions religieuses et philosophiques de l'Âge axial et qui n'ont cessé depuis de méduser des personnes comme Boesoou sont déjà perceptibles dans cette nouvelle forme de monnaie, inhérentes à sa nature même.

Il serait extravagant de soutenir que toute la philosophie de l'Âge axial n'a été qu'une méditation sur l'essence des pièces de monnaie, mais je crois que Seaford a raison de penser que ce fut un point de départ crucial – l'une des raisons pour lesquelles les philosophes présocratiques ont commencé à cadrer leurs questions de la façon très particulière qu'ils ont choisie, en se demandant (par exemple) : qu'est-ce que les Idées ? Sont-elles de simples conventions collectives ? Existent-elles (comme allait l'affirmer Platon) dans un espace divin extérieur au monde matériel ? Ou existent-elles dans notre esprit ? Ou notre esprit lui-même participe-t-il, en dernière analyse, de cet espace divin immatériel ? Et si c'est le cas, que faut-il en conclure sur notre relation à notre corps ?

*

En Inde et en Chine, le débat a pris des formes différentes, mais son point de départ a toujours été le matérialisme. Nous ne connaissons les idées des penseurs les plus authentiquement matérialistes que par les œuvres de leurs adversaires intellectuels ; c'est le cas du roi indien Pâyâsi, qui adorait discuter avec les philosophes bouddhistes et jaïnistes, auxquels il affirmait que l'âme n'existe pas, que les corps humains ne sont rien d'autre que des

configurations particulières d'air, d'eau, de terre et de feu, que leur conscience résulte de l'interaction mutuelle de ces éléments, et que, lorsque nous mourons, ces éléments se désagrègent, tout simplement[79]. Mais il est clair que ces idées étaient courantes. Même dans les religions de l'Âge axial, on est souvent frappé par l'absence des forces surnaturelles pléthoriques que l'on voit avant et après : pensons aux débats permanents où l'on se demande si le bouddhisme est ou n'est pas une religion, puisqu'il rejette toute notion d'être suprême ; ou si les admonestations de Confucius sur le devoir de vénérer les ancêtres sont un simple stimulant à la piété filiale ou reposent sur la croyance en une certaine existence effective des ancêtres morts. Le fait même que nous nous posions ces questions dit tout. Pourtant, ce qui nous reste surtout de cette époque – en termes institutionnels –, ce sont les « religions mondiales ».

Nous assistons donc à un étrange mouvement de va-et-vient, d'attaque et de riposte, où le marché, l'État, la guerre et la religion ne cessent de se séparer et de fusionner. Je vais résumer tout cela le plus brièvement possible :

1) Les marchés sont d'abord apparus, au moins au Proche-Orient, en tant qu'effets secondaires des systèmes administratifs d'État. Mais, avec le temps, la logique du marché s'est trouvée mêlée aux questions militaires, au point de devenir presque indistinguable de la logique mercenaire des guerres de l'Âge axial. Après quoi elle a fini par conquérir l'État lui-même ; par définir sa raison d'être.

2) Résultat : partout où nous voyons émerger le complexe « armée-pièces de monnaie-esclavage », nous voyons naître aussi des philosophies matérialistes. En fait, elles le sont aux deux sens du terme : elles envisagent un monde fait de forces matérielles, et non de puissances divines ; et elles voient dans l'accumulation de richesses matérielles la fin ultime de l'existence humaine, ravalant des idéaux comme la morale et la justice au statut d'instruments qui servent à satisfaire les masses.

3) Partout aussi, nous trouvons des philosophes qui réagissent contre cette approche en explorant les idées d'humanité et d'âme afin de tenter de trouver un nouveau fondement à l'éthique et à la morale.

4) Partout, certains de ces philosophes ont fait bloc avec les mouvements sociaux qui se constituaient inévitablement face aux nouvelles élites, extraordinairement violentes et cyniques. Il en est résulté un phénomène nouveau dans l'histoire de l'humanité : des mouvements populaires qui étaient aussi des mouvements intellectuels, parce qu'on postulait que les adversaires des dispositifs politiques existants devaient agir au nom d'une théorie sur la nature de la réalité.

5) Partout, ces mouvements ont été d'abord et avant tout des mouvements pacifistes, qui récusaient les idées nouvelles faisant de la violence, et notamment de la guerre d'agression, le fondement de la politique.

6) Partout également, semble-t-il, il y a eu un élan initial pour refonder la morale en utilisant les

nouveaux outils intellectuels apportés par les marchés impersonnels, et partout cet effort a échoué. Le moïsme, avec sa notion de profit social, a connu un bref épanouissement, puis s'est écroulé. Il a été remplacé par le confucianisme, qui rejetait totalement ces idées. Nous avons vu que réimaginer la responsabilité morale en termes de dette – démarche apparue à la fois en Grèce et en Inde – est une tentative presque inévitable, certes, dans le nouveau contexte économique, mais qui se révèle uniformément insatisfaisante[80]. L'impulsion la plus forte consiste à imaginer un autre monde, où la dette – et avec elle tout ce qui nous lie au monde profane – peut être totalement anéantie, où les attachements sociaux font figure de formes d'asservissement ; comme le corps est une prison.

7) L'état d'esprit des monarques a changé au fil du temps. Au début, la plupart semblent avoir opté pour la tolérance amusée à l'égard des nouveaux mouvements philosophiques et religieux, tout en embrassant en privé, sous une forme ou sous une autre, la Realpolitik la plus cynique. Mais quand les cités et principautés en guerre ont été remplacées par de grands empires, et surtout quand ces empires ont commencé à atteindre les limites de leur expansion, ce qui a mis en crise le complexe « armée-pièces de monnaie-esclavage » –, soudain, tout a changé. En Inde, Ashoka a tenté de refonder son royaume sur le bouddhisme. À Rome, Constantin s'est tourné vers les chrétiens. En Chine, l'empereur Han Wu-Ti (157-187 av. J.-C.), confronté à une crise militaire et financière du même ordre, a fait du confucianisme la philosophie d'État. Des trois, seul Wu-Ti, en fin de compte, a réussi : sous une forme ou sous une autre, l'Empire chinois a duré deux mille ans, presque toujours avec le confucianisme pour idéologie officielle. Dans le cas de Constantin, l'Empire d'Occident s'est écroulé, mais l'Église romaine a duré. Le projet qui a eu le moins de succès, pourrait-on dire, a été celui d'Ashoka. Non seulement son empire s'est morcelé et a été remplacé par une interminable succession de royaumes plus faibles et généralement fragmentés, mais le bouddhisme lui-même a été chassé, pour l'essentiel, de ses anciens territoires, même s'il s'est établi beaucoup plus solidement en Chine, au Népal, au Tibet, au Sri Lanka, en Corée, au Japon et dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est.

8) L'effet ultime a été une sorte de division idéale des sphères d'activité humaine, qui dure jusqu'à nos jours : d'un côté le marché, de l'autre la religion. Pour le dire crûment, si l'on consacre un espace social précis exclusivement à l'acquisition intéressée de biens matériels, il est pratiquement inévitable que, très vite, quelqu'un vienne délimiter un autre espace où il prêchera que, du point de vue des valeurs ultimes, les biens matériels n'ont pas d'importance, que l'intérêt personnel ou même le moi sont des illusions et qu'il vaut mieux donner que recevoir. Même s'il n'y avait rien d'autre à dire, il est déjà sûrement révélateur que toutes les religions de l'Âge axial aient mis l'accent sur la charité, notion qui n'existait pratiquement pas aux époques antérieures. La pure cupidité et la pure générosité sont des concepts complémentaires ; aucun des deux ne serait réellement imaginable sans l'autre ; les deux ne pouvaient apparaître que dans des contextes institutionnels qui insistaient sur des comportements de ce type, purs et unidimensionnels ; et il semble bien que les deux soient apparus ensemble partout où est également entrée en scène la monnaie physique, impersonnelle, faite pour payer comptant.

Que dire des mouvements religieux ? Il serait assez facile de les récuser comme des entreprises d'esquive des réalités, de dire qu'ils promettaient aux victimes des empires de l'Âge axial la libération dans l'autre monde pour mieux leur faire accepter leur sort dans celui-ci, tout en persuadant les riches qu'ils ne devaient rien d'autre aux pauvres que des dons charitables ponctuels. Les penseurs révolutionnaires, presque invariablement, les

récusent de cette façon. Et il est certain que leur conclusion paraît confirmée par l'attitude des États eux-mêmes, qui ont fini par adhérer volontairement à ces mouvements. Mais le problème est plus compliqué. Il faut d'abord dire un mot pour la défense de l'esquive des réalités. Dans le monde antique, les soulèvements populaires se terminaient souvent par le massacre des rebelles. J'ai déjà dit que l'esquive physique, comme l'exode ou la défection, avait toujours été la réaction la plus efficace aux situations d'oppression depuis les époques les plus reculées qui nous soient connues. Quand il lui était impossible de s'échapper physiquement, que devait donc faire, au juste, un paysan opprimé ? Rester là à contempler son malheur ? Avec les religions tournées vers l'au-delà, il pouvait au moins entrapercevoir des alternatives radicales. Souvent, ces cultes permettaient aux gens de créer d'autres mondes au sein de celui-ci, des espaces libérés, sous une forme ou sous une autre. Il est sûrement révélateur que les seules collectivités qui aient réussi à abolir l'esclavage dans le monde antique ont été des sectes religieuses comme les Esséniens – et elles l'ont fait, concrètement, en se retirant de l'ordre général de la société pour constituer leurs propres communautés utopiques[81]. En voici un autre exemple, plus limité mais plus durable : les cités-États démocratiques de l'Inde du Nord ont toutes été éliminées, finalement, par les grands empires (Kautilya distille longuement ses conseils sur les moyens de fragiliser et de détruire les républiques), mais Bouddha admirait l'organisation démocratique de leurs assemblées publiques, et il a repris ce modèle pour ses adeptes[82]. Les monastères bouddhistes sont toujours appelés *sangha*, le nom antique de ces républiques, et ils continuent à fonctionner, jusqu'à nos jours, selon les mêmes procédures de recherche du consensus, préservant ainsi un certain idéal démocratique et égalitariste qui, sans eux, aurait été totalement oublié.

Enfin, les réalisations historiques générales de ces mouvements, dans les faits, ne sont nullement négligeables. Quand ils se sont enracinés, les choses ont commencé à changer. Les guerres sont devenues moins brutales et moins fréquentes. L'esclavage s'est évanoui en tant qu'institution, jusqu'à devenir, au Moyen Âge, insignifiant ou même inexistant dans l'essentiel de l'Eurasie. Partout aussi, les nouvelles autorités religieuses ont commencé à s'attaquer sérieusement à la désagrégation sociale créée par la dette.

ao. Trad. fr. de Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 43.

Chapitre 10

Le Moyen Âge (600-1450)

> Sont artificielles les richesses qui n'apportent pas d'aide directe à la nature humaine, comme les monnaies, mais que l'art des hommes a inventées.
>
> Saint Thomas d'Aquin [ap].

Si l'Âge axial a vu l'émergence des idéaux complémentaires des marchés des biens et des religions mondiales universelles, le Moyen Âge a été la période où ces deux institutions ont commencé à fusionner.

Partout, l'époque a commencé par l'effondrement des empires. Finalement, de nouveaux États se sont constitués, mais dans ces nouveaux États le lien entre guerre, lingots et esclavage était rompu. La conquête et l'acquisition pour elle-même n'étaient plus célébrées comme la finalité de toute vie politique. En même temps, la vie économique, de la conduite du commerce international à l'organisation des marchés locaux, était de plus en plus réglementée par les autorités religieuses. L'un des effets a été un mouvement général pour maîtriser, ou même interdire, le crédit prédateur. Un autre a été le retour, dans toute l'Eurasie, à diverses formes de monnaie virtuelle de crédit.

Certes, ce n'est pas ainsi que nous avons l'habitude de penser le Moyen Âge. Pour la majorité d'entre nous, « médiéval » reste synonyme de superstition, d'intolérance et d'oppression. Mais pour la plupart des habitants de la planète, cette époque ne pouvait apparaître que comme une amélioration extraordinaire après les terreurs de l'Âge axial.

Si notre vision des choses est déformée, c'est parce que nous avons coutume de penser le Moyen Âge comme un phénomène qui s'est essentiellement produit en Europe occidentale, dans des territoires qui, au départ, n'étaient guère plus que des avant-postes frontaliers de l'Empire

romain. Selon l'analyse traditionnelle, avec l'effondrement de l'Empire, les villes ont été en grande partie abandonnées et l'économie « est revenue au troc » ; elle a mis au moins cinq siècles à s'en relever. Or, même pour l'Europe, cette analyse repose sur une série de postulats non examinés qui, je l'ai dit, s'écroulent dès l'instant où l'on commence à les inspecter sérieusement. Le principal est celui qui assimile l'absence de pièces à l'absence de monnaie. Certes, avec la destruction de la machine de guerre romaine, les pièces de monnaie romaines ont cessé de circuler ; et les rares pièces produites dans les royaumes goths ou francs qui s'étaient constitués sur les ruines de l'ancien empire étaient de nature largement fiduciaire[1]. Néanmoins, il suffit de jeter un coup d'œil sur les « codes barbares » pour constater que, même au cœur de l'« âge des ténèbres », les gens tenaient toujours soigneusement leurs comptes en monnaie romaine quand ils calculaient les taux d'intérêt, les contrats et les hypothèques. Certes, les villes ont rétréci, et beaucoup ont été abandonnées, mais même cette évolution-là a été une demi-bénédiction. Incontestablement, l'effet sur l'alphabétisation a été terrible ; gardons-nous toutefois d'oublier que les cités antiques ne pouvaient se maintenir qu'en pompant les ressources des campagnes. La Gaule romaine, par exemple, était un réseau de cités liées par les célèbres voies romaines à une interminable succession de plantations esclavagistes qui appartenaient aux notables urbains[2]. Après 400 ap. J.-C. ou approximativement, la population des villes a radicalement baissé, mais les plantations ont disparu. Au cours des siècles suivants, beaucoup ont été remplacées par des manoirs, des églises, et plus tard encore par des châteaux – où les nouveaux seigneurs locaux ont prélevé leurs propres redevances sur les paysans des environs. Mais il suffit de faire le calcul : l'agriculture médiévale n'était pas moins efficace que l'agriculture antique (en fait, elle l'est vite devenue beaucoup plus), et la quantité de travail requise pour nourrir une poignée de guerriers à cheval et d'ecclésiastiques n'avait sûrement rien de commun avec celle qu'exigeait l'approvisionnement de villes entières. Si opprimés qu'aient pu être les serfs médiévaux, leur triste sort n'était rien comparé à celui de leurs homologues de l'Âge axial.

Il reste que, pour analyser au mieux le Moyen Âge proprement dit, il faut considérer qu'il n'a pas commencé en Europe, mais en Inde et en Chine,

entre 400 et 600 ap. J.-C., puis qu'il a balayé l'essentiel de la moitié occidentale de l'Eurasie avec l'avènement de l'Islam. Il n'a réellement atteint l'Europe que quatre cents ans plus tard. Nous commencerons donc notre récit en Inde.

L'Inde médiévale (la fuite dans la hiérarchie)

J'ai laissé l'Inde au moment de la conversion d'Ashoka au bouddhisme, tout en notant que son projet s'était finalement effondré. Ni son empire ni son Église n'allaient se perpétuer. Mais leur échec ne s'est produit que très lentement.

Les Maurya ont représenté l'apogée de l'empire. Les cinq cents années suivantes ont vu se succéder des royaumes, pour la plupart fermes soutiens du bouddhisme. Les stupas et les monastères se multipliaient partout, mais les États qui les parrainaient s'affaiblissaient de plus en plus ; les armées centralisées se désagrégeaient ; les soldats, comme les fonctionnaires, étaient payés de plus en plus souvent par l'octroi d'une parcelle, et non en monnaie. Par conséquent, le nombre de pièces en circulation se réduisait régulièrement[3]. Là aussi, le début du Moyen Âge a été marqué par un déclin spectaculaire des villes : si l'ambassadeur grec Mégasthène avait vu dans la capitale d'Ashoka, Patna, la plus grande ville du monde de son temps, les voyageurs arabes et chinois médiévaux allaient décrire l'Inde comme un pays fait d'une infinité de villages minuscules.

Par conséquent, la plupart des historiens en sont venus à évoquer, tout à fait comme en Europe, un effondrement de l'économie monétaire et un « retour au troc ». Ici aussi, cela paraît entièrement faux. Ce qui avait disparu, c'étaient les moyens militaires de soutirer des ressources aux paysans. En fait, les codes juridiques hindouistes rédigés à l'époque attestent une attention accrue pour les opérations de crédit, avec un vocabulaire sophistiqué sur les garanties, nantissements, prêts hypothécaires, reconnaissances de dette et intérêts composés[4]. Il suffit de voir comment ont été fondés les établissements bouddhistes qui sont apparus sur tout le territoire de l'Inde au cours de ces siècles. Si les tout premiers moines étaient des mendiants errants qui ne possédaient guère plus que leur bol à aumônes, les monastères du haut Moyen Âge étaient souvent

de magnifiques établissements possédant d'immenses trésors. Mais, en principe, leurs activités étaient presque entièrement financées par le crédit.

L'innovation cruciale a été la création de ce qu'on allait appeler les « dotations perpétuelles » ou « trésors inépuisables ». Supposons qu'une fidèle souhaite apporter une contribution à son monastère local. Au lieu de lui fournir directement des bougies pour un rituel précis, ou des serviteurs pour entretenir sa cour extérieure, elle va donner une certaine somme – ou quelque chose d'une très grande valeur monétaire – qui sera prêtée au nom du monastère au taux annuel admis de 15 %. Les intérêts de ce prêt seront alors consacrés à l'objectif spécifique choisi par la donatrice[5]. Une inscription de 450 ap. J.-C. environ, découverte dans le grand monastère de Sansi, en offre une bonne illustration. Une femme nommée Harisvemini donne à la « Noble Communauté des moines » la somme relativement modeste de 12 *dinaras*[6]. Le texte indique soigneusement comment doit être réparti le revenu : l'intérêt rapporté par cinq des *dinaras* doit assurer les repas quotidiens de cinq moines différents, l'intérêt rapporté par trois autres va permettre d'allumer trois lampes pour Bouddha en mémoire des parents de la donatrice, etc. À la fin de l'inscription, il est dit qu'il s'agit d'une dotation perpétuelle, « créée avec un document en pierre pour durer aussi longtemps que la Lune et le Soleil » : puisqu'on ne touchera jamais au capital, la contribution va durer toujours[7].

Certains de ces prêts allaient probablement à des particuliers ; d'autres étaient des prêts commerciaux à des « guildes diverses : artisans qui travaillent le bambou, chaudronniers, potiers », ou à des assemblées de village[8]. Il nous faut supposer que, dans la plupart des cas, la monnaie est une unité de compte : ce qui fait réellement l'objet de transactions, ce sont des animaux, du blé, de la soie, du beurre, des fruits, et tous les autres produits pour lesquels les taux d'intérêt appropriés sont précisés si minutieusement dans les codes juridiques de l'époque. Néanmoins, de grosses quantités d'or ont fini par affluer dans les coffres des monastères. Après tout, quand les pièces cessaient de circuler, le métal ne disparaissait pas pour autant. Au Moyen Âge – et cela se vérifie, semble-t-il, dans toute l'Eurasie –, il a fini, pour l'essentiel, dans les établissements religieux, les églises, les monastères et les temples, soit entreposé dans les trésors, soit

coulé en autels et en objets du culte ou intégré aux dorures des sanctuaires. Et, surtout, il a servi à faire des statues des dieux. Par conséquent, les monarques qui ont tenté de remettre en circulation un système de pièces de monnaie dans le style de l'Âge axial – invariablement pour financer un projet d'expansion militaire – ont souvent dû suivre des politiques délibérément antireligieuses. Le plus tristement célèbre a probablement été un certain Harcha, qui a régné au Cachemire de 1089 à 1101. On dit qu'il avait nommé un haut responsable « chef de la destruction totale des divinités ». Selon des ouvrages historiques ultérieurs, Harcha employait des moines lépreux pour profaner systématiquement les images divines par l'urine et les excréments afin de neutraliser leurs pouvoirs avant de les envoyer à la fonte[9]. On rapporte qu'il a détruit plus de quatre mille établissements bouddhistes, avant d'être trahi et tué, dernier de sa dynastie – et son lamentable destin a longtemps servi d'exemple, qui montrait bien où menaient les tentatives pour ressusciter les anciennes méthodes.

Pour l'essentiel, donc, l'or est resté sacro-saint, emmagasiné dans les lieux de culte – même si en Inde, avec le temps, ceux-ci ont été de plus en plus souvent hindouistes et non bouddhistes. Ce que nous percevons aujourd'hui comme l'Inde des villages hindouistes traditionnels est en réalité, pour l'essentiel, une création du début du Moyen Âge. Nous ne savons pas exactement comment elle a eu lieu. Tandis que les royaumes poursuivaient leurs ascensions et leurs chutes, le monde des rois et des princes s'est éloigné de plus en plus de la vie quotidienne de la plupart des gens. Pendant la période immédiatement postérieure à l'effondrement de l'empire Maurya, par exemple, une grande partie de l'Inde était gouvernée par des étrangers[10]. Apparemment, cette distance croissante a permis aux brahmanes locaux de commencer à remodeler la nouvelle société – de plus en plus rurale – sur des principes strictement hiérarchiques.

Ils l'ont surtout fait en prenant le contrôle de l'administration du droit. Les Dharmasastra, codes rédigés par des lettrés brahmanes entre 200 av. J.-C. et 400 ap. J.-C. environ, nous donnent une bonne idée de la nouvelle vision de la société. Elle ressuscite de vieilles idées comme la conception védique d'une dette à l'égard des dieux, des sages et des ancêtres – mais en les appliquant désormais uniquement et spécifiquement aux brahmanes, qui ont le privilège et le devoir de représenter toute l'humanité devant les forces qui

contrôlent l'univers[11]. Loin d'être tenus d'acquérir le savoir, les membres des classes inférieures avaient interdiction de s'instruire : les *Lois de Manou*, par exemple, stipulaient que, à tout soûdra (la caste la plus basse, vouée à l'agriculture et à la production matérielle) qui écouterait enseigner la loi ou les textes sacrés, on verserait du plomb fondu dans les oreilles. En cas de récidive, on lui couperait la langue[12]. En même temps, quelle que fût la férocité avec laquelle ils défendaient leurs privilèges, les brahmanes ont adopté aussi certains aspects de concepts bouddhistes et jaïnistes autrefois révolutionnaires, comme le karma, la réincarnation et l'*ahimsa*. Les brahmanes étaient censés s'abstenir de la violence physique sous toutes ses formes, et même devenir végétariens. Alliés aux représentants de la vieille caste des guerriers, ils étaient aussi parvenus à prendre le contrôle de l'essentiel des terres des villages antiques. Les artisans et hommes de métier qui fuyaient le déclin ou la destruction des cités sont souvent devenus des réfugiés suppliants et, peu à peu, des clients de basse caste. Un système de clientélisme local de plus en plus complexe s'est ainsi constitué dans les campagnes – on l'appellerait le « système *jajmani* » : les réfugiés rendaient des services aux castes qui possédaient la terre, et celles-ci prenaient en charge, désormais, de nombreuses missions autrefois accomplies par l'État, comme la sécurité et la justice, l'organisation des corvées, etc., mais aussi protégeaient les communautés locales des vrais agents royaux[13].

Cette dernière fonction est cruciale. Les visiteurs étrangers seraient plus tard émerveillés par l'autosuffisance du village indien traditionnel, avec son système complexe de castes de propriétaires, de paysans et de « castes de service », barbiers, forgerons, tanneurs, joueurs de tambour, lavandiers, tous rangés par ordre hiérarchique, chacun perçu comme apportant sa contribution unique et nécessaire à leur petite société, et tout cela, en règle générale, fonctionnant sans aucun recours à la monnaie métallique. S'il a été possible pour ceux qui étaient réduits au statut de soûdra et d'intouchables d'accepter leur position inférieure, c'est parce que les exactions des propriétaires locaux s'effectuaient, répétons-le, à une échelle qui n'était pas du tout la même que celle des régimes antérieurs – dans lesquels les villageois avaient dû nourrir des villes de plus d'un million d'habitants –, et aussi parce que la communauté villageoise était devenue

un moyen efficace de tenir en respect, au moins partiellement, l'État et ses représentants.

Nous ne connaissons pas les mécanismes qui ont fait naître ce monde, mais la dette a sûrement joué un rôle important. À elle seule, la création de milliers de temples hindouistes a certainement signifié des centaines de milliers, voire des millions de prêts à intérêt, car si les brahmanes avaient interdiction de pratiquer eux-mêmes ce type de prêt, les temples en avaient le droit. Nous pouvons déjà voir dans le tout premier des nouveaux codes juridiques, les *Lois de Manou*, comment les autorités locales s'efforçaient péniblement de concilier les anciens usages, comme le péonage et l'esclavage en pleine propriété, avec le désir d'instaurer un système hiérarchique global où chacun connaissait sa place. Les *Lois de Manou* classent soigneusement les esclaves en sept types, selon la façon dont ils ont été réduits en esclavage (la guerre, la dette, la vente de soi-même, etc.), et elles expliquent dans quelles conditions chacun peut être émancipé – mais elles s'empressent d'ajouter que les soûdra ne peuvent jamais être vraiment émancipés, puisqu'ils ont été créés pour servir les autres castes[14]. De même, si les codes antérieurs avaient fixé un taux d'intérêt annuel de 15 % pour tous les prêts non commerciaux[15], les nouveaux codes structuraient les taux en fonction de la caste : le taux d'intérêt maximum que l'on pouvait imposer, stipulaient-ils, était de 2 % par mois pour un brahmane, 3 % pour un kshatriya (un guerrier), 4 % pour un vaisya (un marchand) et 5 % pour un soûdra – ce qui donne 24 % par an à une extrémité de l'éventail et un taux écrasant de 60 % à l'autre[16]. Les lois distinguaient aussi cinq façons différentes de payer cet intérêt, dont la plus importante pour notre propos est l'« intérêt corporel » – le travail physique dans la maison ou dans les champs du créancier, à effectuer jusqu'au moment où le principal aura été remboursé. Mais, même ici, les considérations de caste étaient essentielles. Nul ne pouvait être contraint de servir quelqu'un d'une caste inférieure à la sienne. De plus, puisque les dettes étaient exigibles des enfants et même des petits-enfants du débiteur, « jusqu'au moment où le principal aura été remboursé » pouvait signifier pas mal de temps – comme l'écrit l'historien indien R.S. Sharma, ce type de disposition « nous rappelle la pratique actuelle qui réduit plusieurs générations d'une même famille à un statut

héréditaire de laboureurs à cause d'une somme dérisoire qui leur a été avancée[17] ».

Effectivement, l'Inde est devenue un exemple tristement célèbre de pays où une très grande partie de la population laborieuse peine en situation de péonage pour un propriétaire foncier ou un autre créancier. Le recours à ces mécanismes s'est fait encore plus facile avec le temps. Vers l'an 1000, les restrictions qu'imposaient les codes hindouistes à la pratique de l'usure par les membres des castes supérieures ont largement disparu. D'un autre côté, c'est aussi vers l'an 1000 que l'islam est apparu en Inde – et cette religion était bien décidée à supprimer complètement l'usure. Donc, le moins que l'on puisse dire, c'est que ces questions n'ont jamais cessé d'être controversées. Et même le droit hindouiste de cette époque était infiniment plus humain que tout ce qu'avait pu connaître le monde antique. En général, les débiteurs n'étaient pas réduits en esclavage, et il n'y a pas de preuves massives de vente des femmes et des enfants. En fait, à cette date, l'esclavage proprement dit s'était largement évanoui des campagnes. Et les asservis pour dettes n'étaient même pas des « gages » ; juridiquement, ils étaient simplement en train de payer des intérêts en vertu d'un accord librement consenti. Même lorsque cela prenait des générations, le droit stipulait qu'à la troisième génération ils seraient libérés, le principal dût-il n'être jamais remboursé.

Une tension particulière est à l'œuvre ici : une sorte de paradoxe. Il est fort possible que la dette et les dispositifs de crédit aient joué un rôle crucial dans la création du système du village indien, mais il leur était impossible d'en devenir le fondement. Il aurait peut-être été envisageable de dire : comme les brahmanes doivent régler leurs dettes à l'égard des dieux, chacun doit être endetté à l'égard de ses supérieurs. Mais, d'un autre côté, cette assertion aurait totalement miné l'idée même de caste, qui faisait de l'univers une vaste hiérarchie où les diverses catégories de personnes étaient supposées être de nature fondamentalement différente, où les rangs et les grades étaient fixés pour toujours, et où les biens et services remontaient ou descendaient l'échelle hiérarchique non pas selon les principes de l'échange, mais (comme dans tous les systèmes hiérarchiques) en vertu de la coutume et du précédent. L'anthropologue français Louis Dumont a avancé un célèbre argument : on ne peut même pas vraiment

parler ici d'« inégalité », parce que l'usage de ce mot nécessite de croire que les gens devraient ou pourraient être égaux, une idée tout à fait étrangère aux conceptions des hindouistes[18]. Imaginer leurs responsabilités comme des dettes eût été de leur part profondément subversif, puisque les dettes sont par définition des accords entre égaux – du moins au sens de l'égalité entre les parties d'un contrat – et qu'elles peuvent et doivent être remboursées[19].

Politiquement, ce n'est jamais une très bonne idée de commencer par dire aux gens qu'ils sont vos égaux, puis de les humilier et de les avilir. C'est probablement la raison pour laquelle les insurrections paysannes, du Chiapas au Japon, ont régulièrement revendiqué l'effacement des dettes au lieu de se concentrer sur des problèmes structurels comme le système des castes ou même l'esclavage[20]. Le Raj – l'Inde coloniale britannique – l'a épisodiquement découvert à son grand chagrin quand il a fondé sur le péonage, superposé au système des castes, son système de travail forcé. Peut-être les émeutes du Deccan de 1875, où des paysans endettés se sont soulevés pour prendre et détruire systématiquement les livres de comptes des usuriers locaux, ont-elles été l'insurrection populaire paradigmatique. Manifestement, le péonage inspire bien plus facilement l'indignation et la révolte collective qu'un système fondé sur la pure inégalité.

La Chine : le bouddhisme et l'économie de la dette infinie

Au regard des tendances médiévales, l'Inde a été un cas inhabituel par sa résistance à la séduction des grandes religions de l'Âge axial, mais la structure fondamentale est bien là : le déclin de l'empire, des armées et de l'économie du paiement comptant, et l'ascension d'autorités religieuses indépendantes de l'État, qui doivent largement leur légitimité populaire à leur aptitude à réglementer des systèmes de crédit émergents.

On pourrait dire que la Chine occupe la position diamétralement opposée. C'est la seule région où une tentative de la fin de l'Âge axial pour unir l'empire et la religion a été un succès total. Certes, ici comme ailleurs, il y a eu une période initiale d'effondrement : après la chute de la dynastie Han, vers 220 ap. J.-C., l'État central s'est écroulé, les villes ont considérablement rétréci, les pièces de monnaie ont disparu, etc. Mais en

Chine tout cela n'a été que temporaire. Comme Max Weber l'a fait observer il y a bien longtemps, une fois que l'on a créé une bureaucratie vraiment efficace, il est presque impossible de s'en débarrasser. Et la bureaucratie chinoise était exceptionnellement efficace. Le vieux système Han n'a pas tardé à refaire surface : un État centralisé, géré par des aristocrates-lettrés confucéens rompus à l'étude des classiques littéraires, sélectionnés par un système national d'examens, travaillant dans des bureaux régionaux et nationaux minutieusement organisés, où l'offre de monnaie, comme toutes les autres questions économiques, était surveillée et régulée en permanence. La théorie monétaire chinoise a toujours été chartaliste. Ce n'était en partie qu'un simple effet de dimension : l'empire et son marché intérieur étaient si gigantesques que le commerce extérieur n'a jamais pesé bien lourd ; donc, les dirigeants de l'État savaient bien qu'ils pouvaient transformer à peu près n'importe quoi en monnaie – il suffisait d'exiger que les impôts soient payés sous cette forme-là.

Les deux grandes menaces auxquelles étaient confrontées les autorités étaient toujours les mêmes : les peuples nomades du Nord (dont elles achetaient systématiquement l'inaction, mais qui, malgré tout, déferlaient périodiquement et occupaient des territoires chinois par la conquête) et l'agitation populaire, voire la révolte. Cette agitation était quasi permanente et opérait à une échelle inconnue ailleurs dans l'histoire de l'humanité. Pendant certaines décennies de l'histoire de la Chine, le rythme des soulèvements paysans signalés dans les archives a été d'environ 1,8 *par heure*[21]. De plus, ces soulèvements étaient souvent victorieux. La plupart des plus illustres dynasties chinoises qui n'ont pas été instaurées par une invasion barbare (comme les Yuan ou les Qing) sont nées d'insurrections paysannes (les Han, les Tang, les Song et les Ming). Nous n'observons ce genre de chose dans aucune autre région du monde. Par conséquent, l'art de gouverner la Chine se résumait en dernière analyse à ceci : canaliser suffisamment de ressources vers les villes pour nourrir la population urbaine et tenir en respect les nomades, sans provoquer pour autant de soulèvement armé au sein d'une population rurale notoirement rebelle. L'idéologie confucéenne officielle – autorité patriarcale, égalité des chances, promotion de l'agriculture, impôts légers et contrôle attentif des marchands par l'État – semblait expressément conçue pour répondre aux

intérêts et à la sensibilité de cet insurgé potentiel qu'était le patriarche rural[22].

Faut-il préciser que, dans ces conditions, limiter les méfaits de l'usurier de village – le fléau traditionnel des familles rurales – était un souci constant de l'État ? À de multiples reprises, nous entendons répéter la même histoire familière : des paysans frappés par le malheur – désastre naturel ou nécessité de payer les obsèques d'un parent – tombent sous la coupe de créanciers prédateurs qui saisissent leurs champs et leurs maisons et les forçent à travailler ou à payer un fermage sur les terres qui autrefois étaient à eux ; confronté à la menace d'une révolte, l'État décide alors d'appliquer un programme spectaculaire de réformes. L'un des premiers dont nous ayons connaissance a pris la forme d'un coup d'État en 9 ap. J.-C. : un haut responsable confucéen nommé Wang Mang s'est emparé du trône pour régler (à en croire ses propres affirmations) une crise nationale de la dette. Selon les proclamations faites à l'époque, la pratique de l'usure avait porté le taux effectif d'imposition (c'est-à-dire le pourcentage de la récolte du paysan moyen qui allait en définitive à quelqu'un d'autre) d'un peu plus de 3 % à 50 % [23]. En réaction, Wang Mang a institué un vaste programme : réforme de la monnaie, nationalisation des grands domaines, promotion d'industries d'État – notamment de greniers publics – et interdiction de la détention privée d'esclaves. Il a aussi créé une agence publique de crédit qui proposait des prêts sans intérêt pour les funérailles, allant jusqu'à quatre-vingt-dix jours pour ceux que la mort de parents avait pris au dépourvu, et des prêts à long terme à 3 % par mois ou 10 % par an pour les investissements commerciaux ou agricoles[24]. « Avec ce système, précise un historien, Wang était certain que toutes les transactions d'affaires seraient soumises à son examen et que les abus de l'usure seraient éradiqués pour toujours[25]. »

Il va sans dire qu'il n'en fut rien, et l'histoire ultérieure de la Chine regorge d'histoires du même type : inégalité massive, désordres suivis de la nomination de commissions d'enquête officielles, mesures régionales d'allégement des dettes (soit par effacement général, soit par annulation de tous les prêts où l'intérêt avait dépassé le principal), prêts de grains à faibles taux, secours contre les famines, lois contre la vente des enfants[26]. Tout

cela est devenu l'ordinaire de l'action publique. Cette politique a été d'une efficacité très inégale ; elle n'a sûrement pas réussi à créer une utopie paysanne égalitaire, mais elle a empêché tout retour de grande ampleur à la situation de l'Âge axial.

Nous avons coutume de penser ces interventions bureaucratiques, en particulier les monopoles et les réglementations, comme des entraves imposées par l'État au « marché » – à cause du préjugé dominant selon lequel les marchés sont des phénomènes quasi naturels qui émergent d'eux-mêmes, tandis que l'État ne peut rien faire d'autre qu'interférer lourdement dans leur mécanisme ou aspirer leurs ressources. J'ai maintes fois souligné combien cette vision des choses est erronée, et la Chine en est un exemple particulièrement frappant. L'État confucéen a peut-être été la bureaucratie la plus grande et la plus durable du monde, mais il s'est fait l'actif promoteur des marchés, et la vie commerciale est donc vite devenue infiniment plus raffinée et les marchés plus développés en Chine que partout ailleurs dans le monde.

Et cela bien que l'orthodoxie confucéenne fût ouvertement hostile aux marchands et à la motivation même du profit. Les confucéens ne jugeaient le profit commercial légitime que lorsqu'il rémunérait le travail effectué par les négociants pour transporter les produits d'un lieu à un autre – jamais quand il était le fruit d'une spéculation. En pratique, ils étaient donc pour le marché, mais contre le capitalisme.

Cela paraît bizarre, puisque nous postulons en général que le capitalisme et le marché ne font qu'un, mais à bien des égards, comme l'a fait remarquer le grand historien français Fernand Braudel, on pourrait aussi facilement les penser comme des contraires. Si les marchés sont des moyens d'échanger des produits en passant par la monnaie – historiquement, des moyens pour ceux qui ont des excédents de blé d'acheter des chandelles, et *vice versa* (la formule économique abrégée est M-A-M', qui signifie « marchandise-argent-autre marchandise ») –, le capitalisme est d'abord l'art d'utiliser la monnaie pour en obtenir plus encore (A-M-A', « argent-marchandise-davantage d'argent »). En règle générale, le moyen le plus simple d'y parvenir consiste à instaurer un monopole, officiel ou de fait. C'est pourquoi les capitalistes, qu'il s'agisse de princes marchands, de financiers ou d'industriels, s'efforcent invariablement de s'allier à l'autorité politique pour limiter la liberté du

marché, afin qu'il leur soit plus facile de le faire[27]. Vue sous cet angle, la Chine a été, presque tout au long de son histoire, l'État de marché anticapitaliste par excellence[28]. À la différence des princes d'une époque ultérieure en Europe, les empereurs de Chine ont systématiquement refusé toute alliance avec les aspirants capitalistes chinois (qui ont toujours existé). Bien au contraire, comme leurs fonctionnaires, ils voyaient en eux des parasites destructeurs – même si, à la différence des usuriers, c'étaient des parasites dont les motivations fondamentalement égoïstes et antisociales pouvaient malgré tout être utilisées d'une certaine façon. Pour les confucéens, les marchands étaient comme les soldats. Ceux qu'attirait la carrière militaire étaient essentiellement motivés, selon eux, par le goût de la violence. À titre personnel, ce n'étaient pas des individus recommandables ; mais on avait besoin d'eux pour défendre les frontières. De même, les marchands étaient motivés par la cupidité et fondamentalement immoraux ; néanmoins, si l'administration les tenait à l'œil, on pouvait faire en sorte qu'ils servent l'intérêt public[29]. Quoi qu'on puisse penser des principes, les résultats sont indéniables. Pendant l'essentiel de son histoire, la Chine a maintenu le niveau de vie le plus élevé du monde – même l'Angleterre ne l'a réellement dépassée à cet égard que dans les années 1820, bien après l'époque de la révolution industrielle[30].

Peut-être le confucianisme n'est-il pas exactement une religion ; on le voit plutôt, en général, comme un système éthique et philosophique. On pourrait donc considérer que la Chine aussi s'écarte du modèle médiéval courant, où, presque partout, le commerce est passé sous le contrôle de la religion. Mais elle ne s'en écarte pas totalement. Il suffit de prendre en compte le rôle économique remarquable du bouddhisme dans la même période. Le bouddhisme était arrivé en Chine par les routes caravanières d'Asie centrale, et au départ c'était une religion essentiellement promue par les marchands, mais, dans le chaos qui a suivi l'effondrement de la dynastie Han en 220 ap. J.-C., il a commencé à s'enraciner dans la population. Les dynasties Liang (502-557) et Tang (618-907) ont vu des explosions de ferveur religieuse passionnée : des milliers de jeunes ruraux, dans toute la Chine, renonçaient à leurs fermes, à leurs échoppes et à leurs familles pour se faire ordonner moines et nonnes bouddhistes ; des marchands et de

grands propriétaires fonciers vouaient toute leur fortune à la propagation du Dharma ; des projets de construction creusaient des montagnes entières pour sculpter des bodhisattvas et des statues géantes de Bouddha ; enfin, dans des cortèges grandioses, moines et dévots se brûlaient rituellement à la tête et aux mains, et, dans quelques cas, se transformaient en torches vivantes. Au milieu du v^e^ siècle, il y eut des dizaines de suicides spectaculaires de ce genre. Ils étaient devenus, écrit un spécialiste de la période, « une sorte de mode macabre[31] ».

Les historiens sont en désaccord sur leur signification. Il est certain que les passions ainsi déchaînées offraient une alternative radicale à l'orthodoxie posée des lettrés confucéens, mais il est surprenant aussi – c'est le moins qu'on puisse dire – de voir cela dans une religion surtout promue par les classes commerçantes. Le sinologue français Jacques Gernet observe :

> Il est manifeste que ces suicides, si contraires à la morale traditionnelle, visent à racheter les péchés des êtres, à forcer à la fois les dieux et les hommes. Ils donnent lieu à une mise en scène : le plus souvent, au v^e^ siècle, un bûcher est dressé sur une montagne. Le suicide a lieu en présence d'une foule nombreuse, qui pousse des lamentations et qui vient apporter de riches offrandes. Les gens de toutes conditions assistent ensemble au spectacle. Le feu éteint, les cendres du moine sont recueillies et un stupa, nouveau lieu de culte, est dressé pour les abriter[32].

Le tableau que brosse Gernet, avec ses dizaines de rédempteurs de type christique, semble forcer le trait, mais même au Moyen Âge le sens précis de ces suicides n'était pas clair – et faisait l'objet d'un large débat. Certains contemporains y voyaient l'expression ultime du mépris du corps ; d'autres, la reconnaissance de la nature illusoire du moi et de tous les attachements matériels ; d'autres encore, la forme ultime de la charité, le don de ce qui est nécessairement le plus précieux, sa propre existence physique, en sacrifice au profit de tous les êtres vivants – sentiment qu'un biographe du x^e^ siècle a exprimé dans les vers suivants :

> Donner la chose dont il est difficile de se séparer
> Est la meilleure offrande parmi les aumônes.
> Laissons ce corps impur et pécheur
> Se transformer en une sorte de diamant[33].

C'est-à-dire un objet d'une valeur éternelle, un investissement qui peut

fructifier pour l'éternité.

J'attire l'attention sur ce point, car ce sentiment illustre avec élégance un problème apparu, semble-t-il, pour la première fois dans le monde avec les idées de charité pure qui accompagnaient toujours les religions de l'Âge axial et créaient des difficultés philosophiques inextricables. Dans les économies humaines, il n'était apparemment venu à l'esprit de personne qu'un acte *pouvait* être purement égoïste ou purement altruiste. Comme je l'ai noté au chapitre 5, un don effectué dans l'oubli absolu de soi ne peut qu'être aussi absolument antisocial – donc, en un sens, inhumain. Il est simplement l'image inversée du vol ou même du meurtre ; par conséquent, il n'est pas absurde, en un sens, de concevoir le suicide comme le don désintéressé ultime. Mais, en fait, c'est la porte qui s'ouvre nécessairement lorsque, après avoir créé la notion de « profit », on essaie de concevoir son contraire.

Cette tension semble planer au-dessus de la vie économique du bouddhisme chinois médiéval, qui, fidèle à ses origines marchandes, garde une tendance frappante à employer le langage du marché. « On achète du bonheur, écrit un moine, et on vend ses péchés, comme dans une opération commerciale[34]. » Nulle part ce n'est plus vrai que dans les écoles, comme celle des Trois Stades, qui ont adopté la notion de « dette karmique » – elle postule que chacun des péchés accumulés dans les vies antérieures reste une dette qu'il faut rembourser. Idée obscure et peu répandue dans le bouddhisme indien classique, la dette karmique allait connaître en Chine une vie nouvelle et puissante[35]. Comme le dit un texte de l'école des Trois Stades, nous savons tous que les débiteurs insolvables renaîtront animaux ou esclaves ; mais en réalité nous sommes tous des débiteurs insolvables : acquérir de quoi rembourser nos dettes temporelles signifie nécessairement en contracter de nouvelles, spirituelles, puisque chaque mode d'acquisition de la richesse requiert nécessairement d'exploiter, de blesser et de faire souffrir d'autres êtres vivants.

> Fonctionnaire, on use de son pouvoir et de son autorité pour faire des entorses à la loi et mettre la main sur la richesse. Commerçant, on prospère sur le marché […] en pratiquant massivement le mensonge et la triche et en fondant ses profits sur l'extorsion. Laboureur, on met le feu aux landes et aux montagnes, on irrigue les champs secs, on trace des sillons, on sarcle, on passe le rouleau, et on détruit ainsi les nids et les trous des animaux […].

> Il n'y a aucun moyen d'esquiver la réalité de nos dettes passées, et on a du mal à se représenter le nombre de vies distinctes qu'il faudrait pour les rembourser une par une[36].

Cette conception de la vie comme fardeau permanent de dettes, remarque Gernet, a sûrement dû toucher une corde sensible chez les villageois chinois, car pour eux, trop souvent, il en allait bien ainsi au sens strictement littéral. Mais, souligne-t-il également, comme leurs homologues de l'ancien Israël, ils connaissaient bien aussi le sentiment de libération soudaine qui accompagnait les amnisties officielles. Et il existait un moyen d'éprouver ce sentiment-là face aux dettes spirituelles. Il suffisait de faire des dons réguliers au Trésor inépuisable d'un monastère. Dès l'instant où on le faisait, les dettes de chacune de ses vies passées étaient instantanément effacées. L'auteur de ce texte de l'école des Trois Stades donne même une petite parabole qui n'est pas sans ressembler à celle du débiteur impitoyable chez Jésus, mais en beaucoup plus optimiste. Comment, pourrait-on demander, la minuscule contribution d'un pauvre peut-elle avoir de tels effets cosmiques ?

> C'est comme si un pauvre était redevable de mille ligatures. Chaque fois que son créancier veut procéder à la saisie [de ses meubles], il est effrayé et s'en va trouver ce grand personnage. « J'ai dépassé l'échéance, lui dit-il, mais je vous supplie de me pardonner ma faute. » Étant pauvre, il n'obtiendra pas satisfaction, et le voilà bientôt devenu ouvrier agricole. Or [supposons qu']ayant gagné une sapèque il la donne à son créancier. Celui-ci, à cette nouvelle, se réjouira et lui pardonnera. Il ne pensera plus à saisir [ses biens meubles] ; il lui fera grâce du port de la cangue. N'est-ce pas là éviter un grand malheur en faisant un petit don ? Eh bien, il en est de même pour les dons faits aux Trésors inépuisables[37].

On pourrait presque appeler ce système le salut à tempérament – mais il sous-entend que, comme les intérêts versés sur le principal quand le monastère le prête ensuite à l'extérieur, ces paiements vont continuer pour l'éternité.

D'autres écoles se concentraient non sur la dette karmique, mais sur la dette de chacun à l'égard de ses parents. Si les confucéens fondaient surtout leur système moral sur la piété filiale à l'égard des pères, les bouddhistes chinois s'intéressaient essentiellement aux mères ; ils pensaient aux soins et aux souffrances nécessaires pour élever, nourrir et éduquer les enfants. La tendresse d'une mère est illimitée, son désintéressement absolu ; attitude qu'incarnait d'abord et avant tout l'allaitement au sein : les mères

transforment leur chair et leur sang en lait ; elles nourrissent leurs enfants de leur propre corps. Mais, ce faisant, elles permettent de quantifier précisément l'amour illimité. Un auteur a calculé que le nourrisson moyen absorbe très exactement 180 quarts de boisseau [aq] de lait de sa mère au cours de ses trois premières années de vie, et cela constitue sa dette en tant qu'adulte. Le chiffre est vite devenu canonique. Rembourser cette dette de lait, ou plus largement sa dette à l'égard de ses parents, était totalement impossible. « Si vous empiliez des bijoux du sol jusqu'au vingt-huitième ciel », écrit un auteur bouddhiste, « cela ne pourrait pas se comparer » à la valeur des soins que vous ont donnés vos parents[38]. Même si vous « coupiez votre chair pour la lui offrir trois fois par jour pendant quatre milliards d'années », précise un autre, « cela ne rembourserait même pas une seule journée » de ce que votre mère a fait pour vous[39].

Mais la solution est la même : faire des dons aux Trésors inépuisables. Il en résulte un cycle complexe de dettes et de formes de rédemption. Un homme commence par contracter une dette de lait impossible à rembourser. La seule chose de valeur comparable est le Dharma, la vérité bouddhiste elle-même. On peut donc rembourser ses parents en les amenant au bouddhisme ; cela reste possible même après leur mort : ne pas le faire serait laisser sa propre mère errer en enfer comme un fantôme affamé. Si l'on fait un don en son nom aux Trésors inépuisables, des soutras seront récités pour elle. Elle sera délivrée. Pendant ce temps, la somme donnée sera utilisée en partie pour un don caritatif, un don pur, mais en partie aussi, comme en Inde, pour un prêt portant intérêt – les intérêts seront réservés à des fins spécifiques, dans le cadre de la promotion de l'éducation, du rituel ou de la vie monastique bouddhistes.

Le bouddhisme chinois se faisait une conception multiforme de la charité. Les fêtes conduisaient souvent à d'immenses déversements de contributions : les adeptes fortunés rivalisaient entre eux de générosité et apportaient souvent toute leur fortune au monastère dans des chars à bœufs chargés de millions de ligatures – sorte d'auto-immolation économique parallèle aux suicides spectaculaires des moines. Leurs dons gonflaient considérablement les Trésors inépuisables. Une partie de ces sommes était donnée aux nécessiteux, notamment dans les temps difficiles. Une partie était prêtée. Une pratique intermédiaire entre charité et affaires consistait à

procurer aux paysans des alternatives à l'usurier du village. La plupart des monastères avaient des monts-de-piété où les pauvres locaux pouvaient mettre au clou un de leurs objets de valeur – une robe, un divan, un miroir – en échange d'un prêt à faible taux d'intérêt[40]. Enfin, il y avait les affaires du monastère lui-même : la partie des Trésors inépuisables affectée à la gestion des frères laïques, qui était soit prêtée, soit investie. Puisque les moines n'avaient pas le droit de manger les produits de leurs propres champs, les fruits ou les grains devaient être vendus, ce qui gonflait encore les revenus monastiques. La plupart des monastères ont fini par être entourés non seulement de fermes pratiquant l'agriculture commerciale, mais de véritables complexes industriels comprenant des pressoirs à huile, des moulins à farine, des ateliers, des hôtels, souvent avec des milliers de travailleurs asservis[41]. En même temps, les Trésors eux-mêmes sont devenus – comme Gernet a peut-être été le premier à le souligner – les premières formes authentiques de concentration de capital financier dans le monde. Il s'agissait effectivement d'énormes concentrations de richesse, gérées par de véritables compagnies monastiques qui recherchaient en permanence de nouvelles opportunités d'investissement rentable. Elles partageaient même l'impératif capitaliste par excellence, la croissance continuelle ; les Trésors devaient grossir, puisque, selon la doctrine du Grand Véhicule (Mahayana), la libération authentique ne serait possible que lorsque le monde entier aurait embrassé le Dharma[42].

D'énormes concentrations de capital exclusivement tournées vers le profit : c'était justement la situation que la politique économique confucéenne était censée prévenir. Mais il a fallu quelque temps aux autorités chinoises pour voir la menace. Quand elles l'ont fait, leur attitude a changé du tout au tout. Au début, notamment pendant la période chaotique qui avait ouvert le Moyen Âge, les moines avaient été bien accueillis – on leur avait même donné de généreuses concessions foncières, procuré des prisonniers de droit commun pour défricher les forêts et assécher les marais, et octroyé des exemptions d'impôt pour leurs affaires[43]. Quelques empereurs s'étaient convertis et, si le gros de la bureaucratie avait gardé ses distances avec les moines, le bouddhisme avait exercé un attrait particulier sur les femmes de la cour, les eunuques et de

nombreux fils et filles de familles riches. Mais, au fil du temps, les administrateurs en sont venus à voir les monastères sous un tout autre jour : non plus une aubaine pour la société rurale, mais sa ruine potentielle. Dès 511 ap. J.-C., un décret condamne les moines pour détournement de grains qu'ils étaient censés utiliser à des fins charitables : ils s'en sont servis pour consentir des prêts à taux d'intérêt élevé et ont truqué les contrats d'emprunt ; une commission de l'État est donc nommée pour réviser les comptes et annuler tous les prêts où les intérêts ont dépassé le principal. En 713, un nouveau décret confisque deux Trésors inépuisables de la secte des Trois Stades, dont les membres sont accusés de « sollicitation frauduleuse »[44]. Très vite, on assiste à d'importantes campagnes répressives de l'État, d'abord souvent limitées à certaines régions, mais par la suite fréquemment menées à l'échelle de l'empire. Pendant la plus sévère, qui a lieu en 845, 4 600 monastères au total sont rasés avec leurs ateliers et leurs moulins, 260 000 moines et moniales sont défroqués de force et renvoyés dans leurs familles – mais en même temps, selon les rapports de l'État, 150 000 serfs des temples sont affranchis.

Quelles qu'aient été les vraies raisons de ces vagues de répression (sans doute y en avait-il plusieurs), le motif officiel était toujours le même : il fallait reconstituer la masse monétaire. Les monastères devenaient si importants et si riches, soulignaient les administrateurs, que la Chine allait être à court de métal.

> Les grandes répressions antibouddhiques, celle de l'empereur Wou des Tcheou, entre 574 et 577, celle de Wou-tsong, au cours des années 842-845, et la dernière en date, celle de 955, se présentent surtout comme des mesures d'assainissement économique : elles ont toutes été l'occasion, pour l'administration impériale, de se procurer le cuivre nécessaire à la fonte de nouvelles pièces[45].

L'une des raisons, semble-t-il, est que les moines fondaient systématiquement des ligatures, souvent par centaines de milliers, pour édifier des statues colossales de Bouddha en cuivre, voire en cuivre doré – ainsi que d'autres objets, par exemple des cloches et des carillons de cuivre, ou même des extravagances comme des salles réfléchissantes ou des tuiles en cuivre doré sur les toits. À en croire les commissions d'enquête officielles, les résultats étaient économiquement désastreux : les prix des métaux montaient en flèche, les pièces de monnaie disparaissaient et les

marchés ruraux ne fonctionnaient plus, alors que les ruraux dont les enfants n'étaient pas devenus moines étaient souvent de plus en plus endettés à l'égard des monastères.

*

Peut-être paraît-il incompréhensible que le bouddhisme chinois, religion de marchands qui s'était ensuite ancrée dans le peuple, se soit développé dans cette direction : une authentique théologie de la dette, peut-être même une pratique de l'autosacrifice absolu, de l'abandon de tout – sa fortune ou même sa vie –, ont abouti en fin de compte à un capital financier géré collectivement. Si le résultat semble à ce point étrange et paradoxal, c'est qu'il constitue, là encore, une tentative pour appliquer la logique de l'échange aux questions de l'Éternité.

Souvenons-nous d'une idée exprimée au cours de ce livre : sauf dans les transactions instantanées en liquide, tout échange crée une dette. Les dettes existent dans la durée. Si l'on imagine toutes les relations humaines comme des échanges, les relations durables que les gens ont entre eux sont marquées par la dette et le péché. On ne peut sortir du péché qu'en anéantissant la dette, mais dans ce cas les relations sociales s'évanouissent aussi. Cela s'harmonise tout à fait avec le bouddhisme, dont l'objectif ultime est justement d'atteindre le « vide », la libération absolue, l'élimination de tous les attachements humains et matériels, puisque tous, en dernière analyse, sont cause de souffrance. Pour les bouddhistes du Grand Véhicule, toutefois, on ne peut atteindre la libération absolue individuellement ; la libération de chacun dépend de celle de tous les autres ; donc, jusqu'à la fin des temps, ces questions seront, en un sens, toujours en suspens.

Dans l'intervalle, l'échange domine : « On achète du bonheur, et on vend ses péchés, comme dans une opération commerciale. » Même les actes de charité et d'autosacrifice ne sont pas de la pure générosité. On achète du « mérite » aux bodhisattvas[46]. La notion de dette infinie entre en scène quand cette logique se heurte à l'Absolu, ou, pour mieux dire peut-être, à quelque chose qui résiste radicalement à la logique de l'échange. Parce qu'il existe de telles choses. Cela expliquerait, par exemple, l'étrange besoin de commencer par quantifier le volume exact du lait que l'on a tété

au sein de sa mère avant de dire qu'il n'est aucun moyen concevable de le rembourser. L'échange implique une interaction entre des êtres équivalents. Mais notre mère n'est pas un être équivalent. Elle nous a créé de sa propre chair. C'est exactement l'idée que les auteurs védiques essayaient d'exprimer subtilement, selon moi, quand ils parlaient de « dettes » à l'égard des dieux : bien sûr, nul ne peut vraiment « rembourser sa dette envers l'univers » – cela impliquerait que 1) lui et 2) tout ce qui existe (lui compris) sont en un sens des entités équivalentes. C'est manifestement absurde. Ce que l'on peut faire de plus proche d'un remboursement, c'est simplement de reconnaître cet état de fait. Cette reconnaissance est le véritable sens du sacrifice. Comme la monnaie originelle de Rospabé, une offrande sacrificielle est une façon, non de payer une dette, mais de reconnaître qu'il est impossible ne serait-ce que d'envisager de la rembourser un jour.

Le parallèle n'a pas échappé à certaines traditions mythologiques. Selon un célèbre mythe hindouiste, deux dieux, les frères Kartikeya et Ganesha, se sont querellés : chacun se disait en droit de se marier le premier. Leur mère Parvati a suggéré un concours : le gagnant serait celui qui ferait le plus vite le tour de tout l'univers. Kartikeya s'est aussitôt élancé, monté sur un paon géant. Il lui a fallu trois ans pour parcourir les limites du cosmos. Ganesha a pris son temps, puis, finalement, a marché en cercle autour de sa mère et lui a dit : « Pour moi, tu es tout l'univers. »

J'ai aussi soutenu que tout système d'échange est toujours nécessairement construit par-dessus quelque chose de différent, quelque chose qui, du moins dans ses manifestations sociales, est en dernière analyse le communisme. Avec tout ce que nous traitons comme éternel, tout ce qui, supposons-nous, existera toujours – l'amour de notre mère, la véritable amitié, la sociabilité, l'humanité, l'appartenance, l'existence du cosmos –, aucun calcul n'est nécessaire ni même, en dernière analyse, possible ; dans la mesure où il y a un donnant-donnant, il suit des principes totalement différents. Donc, qu'arrive-t-il à ces phénomènes absolus et illimités quand on essaie d'imaginer le monde comme un ensemble de transactions – d'échanges ? En général, il y a deux possibilités. Nous les ignorons ou nous les déifions. (Les mères, et les femmes qui prennent soin des autres en général, sont un exemple classique.) Ou nous faisons les deux à la fois. Ce que nous traitons comme éternel dans nos relations réelles entre nous

s'évanouit et réapparaît comme une abstraction, un absolu[47]. Dans le cas du bouddhisme, cet absolu a pris la forme du mérite inépuisable des bodhisattvas, qui existent, en un sens, hors du temps. Ils sont à la fois le modèle des Trésors inépuisables et leur fondation pratique : on ne peut rembourser sa dette karmique infinie, ou même sa dette de lait infinie, qu'en puisant dans ce vivier de rédemption tout aussi infini, et il devient lui-même la base des fonds matériels réels des monastères, qui sont tout aussi éternels – une forme pragmatique de communisme, en fait, puisqu'il s'agissait d'immenses richesses possédées collectivement et gérées collectivement, centre d'immenses projets de coopération humaine, supposés éternels aussi. Mais en même temps – sur ce point, je pense que Gernet a raison – ce communisme est devenu la base de quelque chose qui ressemble beaucoup au capitalisme. La grande raison était le besoin d'expansion constante. Tout – même la charité – était occasion de prosélytisme ; le Dharma devait grandir jusqu'à englober en définitive tout et tous, pour réaliser le salut de tous les êtres vivants.

*

Le Moyen Âge se caractérise par un mouvement général vers l'abstraction : l'or et l'argent concrets finissent en grande partie dans les églises, les monastères et les temples ; la monnaie redevient virtuelle ; simultanément, on voit partout s'établir des institutions morales suprêmes conçues pour réglementer le processus et, en particulier, instaurer certaines mesures de protection pour les débiteurs.

La Chine a eu ceci d'inhabituel qu'elle a été la seule région où un empire de l'Âge axial a réussi à survivre – même si, au début, ce fut d'extrême justesse. Presque partout, à presque toutes les époques, les gouvernements chinois sont parvenus à maintenir les pièces de monnaie en circulation. Leur recours exclusif aux pièces de bronze de faible valeur leur a facilité la tâche. Néanmoins, il est clair que cette entreprise leur a demandé des efforts énormes.

Comme d'habitude, nous n'en savons pas beaucoup sur la façon dont se menaient les transactions économiques quotidiennes. Mais les données dont nous disposons suggèrent que, dans les ventes et achats à petite échelle, c'est probablement avec les étrangers que les pièces de monnaie étaient le

plus utilisées. Comme ailleurs, les boutiquiers et commerçants locaux vendaient à crédit. La plupart des comptes étaient tenus, semble-t-il, sur des « bâtons de taille » qui présentaient une ressemblance frappante avec ceux dont on se servait en Angleterre, à cette différence près qu'ils n'étaient pas en bois de noisetier : il s'agissait en général d'un morceau de bambou fendu, avec des encoches. En Chine aussi, le créancier prenait une moitié et le débiteur gardait l'autre. Elles étaient réunies au moment du remboursement, et souvent brisées juste après, en signe d'annulation de la dette[48]. Dans quelle mesure le bâton était-il transférable à des tiers ? Nous ne le savons pas vraiment. Nos informations viennent essentiellement de remarques fortuites dans des textes qui parlent d'autre chose : des anecdotes, des plaisanteries, des allusions poétiques. En voici une, empruntée au grand recueil de sagesse taoïste, le *Lie-Tzeu*, probablement rédigé sous la dynastie Han :

> Un homme de Song trouva sur la route la moitié d'un contrat découpé que son propriétaire avait perdu. Il le serra précieusement, compta soigneusement les dents de la découpure, et confia à son voisin que la fortune allait venir pour lui[49].

Un peu comme quelqu'un qui trouverait une clé et se dirait : « Dès que je découvrirai ce qu'elle ouvre[50]… » Une autre histoire raconte que Liu Bang, chef de patrouille local porté sur l'alcool et futur fondateur de la dynastie Han, avait coutume de boire toute la nuit et d'accumuler d'énormes ardoises. Un jour, le propriétaire d'une taverne où il s'était effondré dans les vapeurs de l'ivresse vit un dragon planer au-dessus de sa tête – signe sûr d'un avenir glorieux ; aussitôt, « il brisa le bâton de taille » afin d'effacer les dettes qu'avait accumulées Liu Bang en buvant dans son établissement[51].

Les bâtons de taille n'étaient pas utilisés dans le seul cas des prêts, mais pour toutes sortes de contrats – c'est pourquoi les premiers contrats sur papier ont aussi été coupés en deux, chaque partie en gardant une moitié[52]. Avec les contrats sur papier, la moitié détenue par le créancier s'est mise à fonctionner comme une reconnaissance de dette, donc à devenir transférable. En 806, par exemple, à l'apogée du bouddhisme chinois, les marchands qui transportaient du thé à partir de l'extrême sud et les

fonctionnaires qui apportaient le produit de l'impôt jusqu'à la capitale, inquiets des dangers du convoyage de lingots sur longue distance, ont commencé à déposer leurs fonds chez des banquiers de la capitale et ont mis au point un système de billets. Appelés « liquidités volantes », ceux-ci étaient aussi divisés en deux, comme les bâtons de taille, et payables en liquide dans les filiales de ces banques en province. Ces billets ont vite commencé à passer de main en main et à faire office de monnaie. Le gouvernement a d'abord tenté d'interdire leur usage, puis, un ou deux ans plus tard – dans un enchaînement qui semble familier en Chine –, comprenant qu'il ne pourrait pas les éliminer, il a changé d'attitude et créé un bureau ayant pouvoir d'en émettre lui-même[53].

Au début de la dynastie Song (960-1279), des agences bancaires locales opéraient ainsi dans toute la Chine : elles acceptaient de garder en sûreté du liquide et des lingots et elles autorisaient les déposants à utiliser leurs reçus comme des billets, tout en négociant aussi les bons d'État sur le sel et le thé. Nombre de ces billets ont alors circulé comme une monnaie de fait[54]. Comme à l'accoutumée, l'État a d'abord essayé d'interdire la pratique, puis de la contrôler (en accordant un monopole à seize grands marchands), et il a fini par établir un monopole public – le Bureau des moyens d'échange, créé en 1023 ; bientôt, avec l'aide de la presse d'imprimerie qu'on venait d'inventer, il gérait dans plusieurs villes des fabriques qui employaient des milliers d'ouvriers et produisaient littéralement des millions de billets[55].

Au début, ce papier-monnaie était censé circuler pour un temps limité (les billets expiraient après deux ans, puis trois, puis sept), et il était convertible en lingots. Avec le temps, notamment quand les Song ont subi de plus fortes pressions militaires, la tentation d'imprimer simplement de la monnaie, avec une garantie faible, voire inexistante, est devenue irrésistible – en outre, les gouvernements chinois étaient rarement disposés à accepter sans réserves leur propre papier-monnaie en paiement de l'impôt. Ajoutons que les billets étaient sans valeur en dehors de la Chine, et il apparaît assez surprenant que le système ait réussi à fonctionner. Il est certain que l'inflation était un problème constant, et qu'il fallait rappeler la monnaie et la réémettre. Parfois, le système entier s'écroulait, mais les gens recouraient alors à leurs propres expédients : « les chèques privés pour le thé, pour les

nouilles, les bâtons de taille privés pour le bambou, pour le vin, etc.[56] ». Néanmoins, les Mongols, qui ont gouverné la Chine de 1271 à 1368, ont décidé de maintenir le système du papier-monnaie, et il n'a été abandonné qu'au XVII^e siècle.

Il est important de le dire, car l'analyse traditionnelle a tendance à présenter l'expérience chinoise du papier-monnaie comme un échec qui prouverait même, à en croire les métallistes, que la « monnaie décrétée », exclusivement soutenue par le pouvoir de l'État, finit toujours par s'effondrer[57]. Raisonnement d'autant plus bizarre que les siècles où le papier-monnaie a circulé sont unanimement tenus pour les plus dynamiques de l'histoire économique chinoise. Si l'État américain se voit finalement contraint en 2400 d'abandonner l'usage des billets de la Federal Reserve, nul n'en conclura que l'idée même de billet de banque a toujours été intrinsèquement inapplicable. Mais ce que je voudrais surtout souligner ici, c'est combien des termes comme « monnaie décrétée » ou « monnaie fiat », même s'ils sont courants, induisent en erreur. En matière de papier-monnaie, presque aucune innovation n'est venue, à l'origine, des États ; toutes sont nées des transactions économiques quotidiennes, en tant que simples moyens de reconnaître et d'étendre l'usage des instruments de crédit. Si seule la Chine a développé le papier-monnaie au Moyen Âge, c'est surtout parce que seule la Chine avait un État assez grand et assez puissant, mais aussi assez méfiant à l'égard de ses classes marchandes, pour se croire tenu d'assurer lui-même ce type d'activité.

Le Proche-Occident : l'Islam (le capital comme crédit)

> Les prix dépendent de la volonté d'Allah. C'est lui qui les fait monter et descendre.
>
> Attribué au prophète Mahomet.

> Le profit de chaque partenaire doit être proportionné à la part prise par chacun dans l'aventure.
>
> Précepte juridique islamique.

Pendant l'essentiel du Moyen Âge, le centre nerveux de l'économie mondiale, la source de ses innovations financières les plus spectaculaires, n'a été ni la Chine, ni l'Inde, mais l'Occident, ce qui, du point de vue du

reste du monde, signifiait le monde musulman. Pendant la quasi-totalité de cette période, la chrétienté, logée dans l'empire déclinant de Byzance et les obscures principautés semi-barbares d'Europe, a été pratiquement insignifiante.

Puisque les habitants de l'Europe occidentale sont accoutumés depuis si longtemps à penser l'Islam comme la définition même de l'« Orient », il est facile d'oublier que, du point de vue de toutes les autres grandes traditions, la différence entre christianisme et islam est quasiment négligeable. Il suffit d'ouvrir un livre sur la philosophie islamique médiévale pour tomber sur des controverses entre les aristotéliciens de Bagdad et les néo-pythagoriciens de Bassora ou les néo-platoniciens de Perse – qui étaient tous, fondamentalement, des lettrés engagés dans le même effort pour concilier la tradition religieuse révélée inaugurée par Abraham et Moïse avec les catégories de la philosophie grecque, et qui le faisaient dans un contexte général de capitalisme marchand, de religion missionnaire universaliste, de rationalisme scientifique, de célébration poétique de l'amour romantique et de vagues périodiques de fascination pour la sagesse mystique venue d'Orient.

Dans une perspective historique mondiale, il est beaucoup plus raisonnable de voir le judaïsme, le christianisme et l'islam comme trois manifestations différentes de la même grande tradition intellectuelle occidentale, qui, pendant la plus grande partie de l'histoire de l'humanité, a eu pour foyer la Mésopotamie et le Levant, s'est étendue en Europe jusqu'en Grèce et en Afrique jusqu'en Égypte, et a poussé parfois encore plus loin en traversant la Méditerranée ou en descendant le Nil. Économiquement, l'essentiel de l'Europe s'est trouvé, peut-être jusqu'au haut Moyen Âge, exactement dans la même situation que l'essentiel de l'Afrique : des territoires rattachés à l'économie mondiale – quand ils l'étaient – surtout en tant qu'exportateurs d'esclaves, de matières premières et parfois de produits exotiques (l'ambre, les défenses d'éléphant…) et importateurs de biens manufacturés (soies et porcelaines chinoises, calicots indiens, acier arabe). Voici un tableau qui permet de se faire une idée du développement économique comparé (même si les exemples sont assez dispersés dans le temps)[58] :

POPULATIONS ET REVENUS FISCAUX 350 AV. J.-C.-1250 AP. J.-C.

	Population	Revenu	Revenu par habitant
	millions	tonnes d'argent	grammes d'argent
Perse vers 350 av. J.-C.	17	697	41
Égypte vers 200 av. J.-C.	7	384	55
Rome vers 1 ap. J.-C.	50	825	17
Rome vers 150 ap. J.-C.	50	1 050	21
Byzance vers 850 ap. J.-C.	10	150	15
Abassides vers 850 ap. J.-C.	26	1 260	48
T'ang vers 850 ap. J.-C.	50	2 145	43
France 1221 ap. J.-C.	8,5	20,3	2,4
Angleterre 1203 ap. J.-C.	2,5	11,5	4,6

De plus, pendant l'essentiel du Moyen Âge, l'Islam n'a pas seulement été le cœur de la civilisation occidentale ; c'était aussi son aile marchante, qui avançait en Inde, s'étendait en Afrique et en Europe, envoyait des missionnaires et gagnait des convertis par-delà l'océan Indien.

L'attitude islamique dominante à l'égard du droit, de l'État et des questions économiques était diamétralement opposée à celle qui régnait en Chine. Les confucéens se méfiaient du mode de gouvernement qui repose sur des codes juridiques précis. Ils préféraient se fier au sens de la justice du lettré cultivé – lettré qui était aussi, postulaient-ils, un fonctionnaire de l'État. L'islam médiéval, en revanche, s'enthousiasmait pour le droit, qu'il concevait comme une institution religieuse issue du Prophète, mais voyait l'État, la plupart du temps, comme une regrettable nécessité, une institution que les esprits vraiment pieux feraient bien d'éviter[59].

L'une des raisons de cette vision des choses était la nature particulière de l'État islamique. Les chefs militaires arabes qui, après la mort de Mahomet en 632 ap. J.-C., ont conquis l'Empire sassanide et créé le Califat abbasside n'ont jamais cessé de se percevoir comme des habitants du désert ; ils n'ont jamais eu le sentiment de faire entièrement partie des civilisations urbaines qu'ils gouvernaient. Ce malaise n'a jamais été totalement surmonté, ni d'un côté ni de l'autre. La grande majorité de la population a mis des siècles à se convertir à la religion du conquérant, et même quand elle l'a fait elle ne s'est jamais vraiment identifiée à ses monarques. Elle a continué à percevoir l'État comme un pouvoir militaire – nécessaire peut-être pour défendre la foi, mais fondamentalement extérieur à la société.

Il y avait aussi une autre raison : l'alliance très particulière entre les marchands et le peuple qui s'est constituée contre l'État. Après la tentative avortée du calife Al-Mamoun pour établir une théocratie en 832, l'État a opté pour la non-intervention en matière religieuse. Les diverses écoles juridiques islamiques ont été laissées libres de créer leurs propres institutions pédagogiques et de maintenir leurs propres systèmes, distincts, de justice religieuse. Surtout, ce sont les *oulémas*, les juristes, qui, pendant ces mêmes années, ont été les principaux agents de la conversion à l'islam du gros de la population de l'empire, en Mésopotamie, en Syrie, en Égypte et en Afrique du Nord[60]. Or – à l'instar des anciens qui dirigeaient les corporations, les associations civiques, les confréries commerciales et religieuses – ils ont fait de leur mieux pour tenir l'État, ses armées et son apparat à bonne distance[61]. « Les meilleurs princes sont ceux qui rendent visite aux religieux ; les pires religieux sont ceux qui rendent visite aux princes[62] », disait un proverbe. Un histoire turque médiévale est encore plus claire :

> Un jour, l'empereur convoqua Nasreddin à la cour.
>
> – Dis-moi, tu es un mystique, un philosophe, un homme qui pense hors des sentiers battus. Je m'interroge sur le problème de la valeur. C'est une question philosophique intéressante. Comment établit-on la vraie valeur d'une personne, ou d'un objet ? Moi, par exemple. Si je te demandais d'estimer ma valeur, que dirais-tu ?
>
> – Eh bien, je dirais environ deux cents dinars.
>
> L'empereur fut sidéré.
>
> – Quoi ? ! Mais cette ceinture que je porte vaut deux cents dinars !
>
> – Je sais, dit Nasreddin, j'ai tenu compte de la valeur de la ceinture.

Ce découplage a eu d'immenses effets économiques. Avec lui, le Califat et les empires musulmans ultérieurs ont pu opérer à bien des égards comme les anciens empires de l'Âge axial – créer des armées de métier, mener des guerres de conquête, capturer des esclaves, fondre le butin et le distribuer aux soldats et aux fonctionnaires sous forme de pièces de monnaie, exiger que ces pièces leur soient rendues en tant qu'impôt –, mais tout cela n'a pas eu le même impact, loin de là, sur la vie de la population.

Au cours des guerres d'expansion, par exemple, d'énormes quantités d'or et d'argent ont été pillées dans les palais, les temples et les monastères et frappées en pièces de monnaie, ce qui a permis au Califat de produire des dinars d'or et des dirhams d'argent d'une pureté remarquable – c'est-à-dire pratiquement dénués de toute composante fiduciaire, la valeur de chaque pièce correspondant presque exactement à son poids en métal précieux[63]. Par conséquent, l'armée était extrêmement bien payée. Un soldat de l'armée du calife recevait près de quatre fois la solde d'un légionnaire romain antique[64]. Peut-être pouvons-nous parler ici d'une sorte de complexe « armée-pièces de monnaie-esclavage » – mais il existait dans une sorte de bulle. Les guerres d'expansion et le commerce avec l'Europe et l'Afrique produisaient un flux d'esclaves assez régulier ; néanmoins – le contraste avec le monde antique est ici spectaculaire –, très peu étaient envoyés travailler dans des fermes ou des ateliers. La plupart servaient d'ornement dans les maisons des riches ou, de plus en plus souvent au fil du temps, devenaient soldats. De fait, au cours de la dynastie abbasside (750-1258), l'empire s'est mis à peupler ses forces armées presque exclusivement d'esclaves militaires très bien entraînés, les mamelouks, capturés ou achetés dans les steppes turques. Cette politique – employer des esclaves comme soldats – a été conservée par l'ensemble des États successeurs islamiques, Moghols compris ; son apogée a été le célèbre sultanat mamelouk en Égypte au XIII^e^ siècle. Mais c'était un phénomène historique sans précédent[65]. À la plupart des époques et dans la plupart des lieux, les esclaves, pour des raisons évidentes, étaient vraiment les derniers qu'on laissait s'approcher des armes. Ici, on les armait systématiquement. Et, curieusement, ce système était parfaitement sensé : si les esclaves sont, par définition, des personnes qui ont été coupées de la société, l'esclave soldat

était la conséquence logique du mur qui s'était créé entre la société et l'État islamique médiéval[66].

Les religieux, semble-t-il, ont fait tout ce qu'ils ont pu pour faire monter ce mur encore plus haut. Ils dissuadaient souvent les fidèles de servir dans l'armée (car cela pouvait les amener à combattre d'autres croyants) – c'était l'une des raisons du recours aux esclaves soldats. Dans le système juridique qu'ils avaient créé, il était impossible de réduire en esclavage les musulmans (ainsi d'ailleurs que les sujets chrétiens ou juifs du Califat). On constate ici qu'Elwahed, pour l'essentiel, avait raison. Le droit islamique s'est effectivement attaqué à l'ensemble des abus les plus notoires des sociétés antérieures, celles de l'Âge axial. L'esclavage par enlèvement, par condamnation judiciaire, pour dettes, l'exposition ou la vente des enfants, et même la vente volontaire de soi-même – toutes ces pratiques ont été interdites, ou réputées nulles et non avenues devant un tribunal[67]. Il en a été de même pour toutes les autres formes de péonage qui menaçaient en permanence les paysans pauvres du Moyen-Orient et leurs familles depuis l'aube de l'histoire écrite. Enfin, l'islam a strictement interdit l'usure, qu'il définissait comme tout accord prévoyant le prêt d'argent ou de marchandises avec des intérêts, pour quelque raison que ce soit[68].

En un sens, on peut voir l'instauration des tribunaux islamiques comme la victoire finale de la rébellion patriarcale commencée des milliers d'années plus tôt : le triomphe de l'éthique du désert ou de la steppe, réelle ou imaginaire, même si les fidèles faisaient tout pour maintenir confinés dans leurs camps et leurs palais les descendants lourdement armés des nomades réels. Ce triomphe avait été rendu possible par un bouleversement profond des alliances de classe. Les grandes civilisations urbaines du Moyen-Orient avaient toujours été dominées par une alliance de fait entre administrateurs et marchands, coalisés pour maintenir le reste de la population dans le péonage ou en danger permanent d'y tomber. En se convertissant à l'islam, les commerçants, qui étaient depuis si longtemps les archi-scélérats aux yeux des paysans et citadins ordinaires, ont accepté de changer réellement de camp, d'abandonner l'ensemble de leurs pratiques les plus exécrées et de devenir les dirigeants d'une société qui désormais se définissait contre l'État.

Si ce tournant a été possible, c'est parce que l'islam, depuis le début, avait

une vision positive du commerce. Mahomet lui-même avait commencé sa vie d'adulte comme marchand ; et aucun penseur musulman n'a jamais considéré la recherche honnête du profit comme intrinsèquement immorale ou incompatible avec la foi. Les mesures prohibant l'usure – qui pour la plupart ont été scrupuleusement appliquées, même dans le cas des prêts commerciaux – n'ont en rien compromis la croissance des échanges, ni même le développement d'instruments de crédit complexes[69]. Bien au contraire, les uns et les autres se sont immédiatement épanouis au cours des premiers siècles du Califat.

Les profits restaient possibles parce que les juristes islamiques prenaient soin d'autoriser certaines commissions rémunérant des services, ainsi que d'autres dispositions qui garantissaient que banquiers et négociants auraient malgré tout une incitation à prêter – il était admis, notamment, que les marchandises achetées à crédit seraient estimées à un prix légèrement supérieur à celles que l'on payait comptant[70]. Mais ces incitations n'ont jamais été suffisantes pour que la banque puisse devenir une activité à temps plein ; tout marchand opérant à vaste échelle allait plutôt associer la banque à quantité d'autres activités lucratives. Les instruments de crédit sont donc vite devenus si indispensables au commerce que presque toute personne de quelque importance était censée avoir mis en dépôt l'essentiel de sa fortune et effectuer ses transactions quotidiennes non avec des pièces de monnaie, mais avec de l'encre et du papier. Les reconnaissances de dette s'appelaient *sakk*, « chèques », ou *ruq'a*, « billets ». Les chèques pouvaient être sans provision. À preuve ce récit rapporté par un historien allemand, qui puise à une multitude d'anciennes sources littéraires arabes :

> Vers 900, un haut personnage paya un poète de cette façon, mais le banquier rejeta le chèque ; déçu, le poète composa des vers où il disait qu'il paierait avec joie un million de cette façon-là. Un autre mécène du même poète et chanteur (936) rédigea pendant un concert un chèque de 500 dinars en sa faveur. En le payant, le banquier fit comprendre au poète qu'il était d'usage de facturer une commission d'un dirham par dinar, soit environ 10 %. Mais que, si le poète voulait bien passer l'après-midi et la soirée avec lui, il ne ferait aucune déduction. […]
>
> Vers l'an 1000, à Bassora, le banquier s'était rendu indispensable : tout négociant avait son compte en banque et ne payait au bazar qu'en chèques tirables sur sa banque […][71].

Les chèques pouvaient être contresignés et transférés à des tiers, et les

lettres de crédit (*suftaja*) traversaient l'océan Indien et le Sahara[72]. On voit pourquoi elles ne se sont pas transformées en papier-monnaie : puisqu'elles étaient totalement indépendantes de l'État (on ne pouvait pas s'en servir pour payer les impôts, par exemple), leur valeur reposait presque exclusivement sur la confiance et la réputation[73]. Le recours aux tribunaux islamiques était en général volontaire, ou avait lieu par l'intermédiaire des corporations de marchands et des associations civiques. Dans ce contexte, se voir accuser dans les vers d'un illustre poète d'avoir fait un chèque sans provision était probablement l'ultime désastre.

En matière de finance, au lieu d'effectuer des investissements rapportant des intérêts, on préférait recourir aux partenariats, où (souvent) une partie avançait le capital et l'autre réalisait le projet. Au lieu d'un rendement fixe, l'investisseur recevait une part des profits. Même les contrats de travail reposaient souvent sur un partage des profits[74]. Dans toutes ces questions, la réputation était cruciale – lors d'un vif débat mené dans les premières phases de l'élaboration du droit commercial, on s'était d'ailleurs demandé si (à l'instar de la terre, du travail, de l'argent ou d'autres ressources) la réputation pouvait être elle-même considérée comme une forme de capital. Il arrivait souvent que les marchands constituent des partenariats sans autre capital que leur bonne renommée. On les appelait les « partenariats de bonne réputation ». Comme l'explique un théoricien du droit :

> Quant au partenariat de crédit, on l'appelle aussi le « partenariat des sans-le-sou » (*sharika al-mafalis*). Il se constitue quand deux personnes établissent un partenariat sans aucun capital, pour acheter à crédit, puis vendre. On lui donne le nom de « partenariat de bonne réputation » parce que leur capital est leur prestige et leur bonne réputation ; car on ne fait crédit qu'à celui qui a bonne renommée dans le peuple[75].

Certains juristes niaient qu'un tel contrat pût être tenu pour juridiquement contraignant, puisqu'il n'était pas fondé sur une dépense initiale de capital matériel ; d'autres le jugeaient légitime du moment que les partenaires se répartissaient équitablement les profits – puisque la réputation n'est pas quantifiable. Ce qui est remarquable ici, c'est la reconnaissance tacite d'une réalité : dans une économie de crédit qui opère pour l'essentiel sans mécanismes répressifs de l'État (sans policiers pour arrêter les fraudeurs, sans huissiers pour saisir les biens du débiteur), la valeur d'une

reconnaissance de dette dépend bel et bien, dans une large mesure, de la bonne renommée du signataire. Comme le ferait plus tard remarquer Pierre Bourdieu en décrivant l'une de ces économies de la confiance dans l'Algérie contemporaine, il est tout à fait possible de transformer l'honneur en argent, mais pratiquement impossible de convertir l'argent en honneur[76].

Ces réseaux de confiance ont été eux-mêmes l'un des grands facteurs de la diffusion de l'islam sur les routes caravanières d'Asie centrale et du Sahara, et tout particulièrement à travers l'océan Indien, le canal majeur du commerce mondial médiéval. Au fil du Moyen Âge, l'océan Indien est devenu de fait un lac musulman. Les commerçants musulmans semblent avoir joué un rôle crucial pour établir un principe général : les rois et leurs armées devaient garder leurs querelles sur la terre ferme ; les mers devaient être une zone de commerce pacifique. En même temps, l'islam a pu prendre pied dans les comptoirs commerciaux, d'Aden aux Moluques, parce que les tribunaux islamiques étaient parfaits pour s'acquitter des fonctions qui faisaient l'attrait de ces ports : ils permettaient de conclure des contrats, de se faire rembourser des dettes, d'établir un secteur bancaire pouvant racheter ou transférer les lettres de crédit[77]. La confiance ainsi créée entre les marchands du grand entrepôt malais de Malacca, porte des épices des îles indonésiennes, était légendaire. La ville avait des quartiers swahili, arabe, égyptien, éthiopien et arménien, et d'autres pour les marchands venus de diverses régions de l'Inde, de la Chine et de l'Asie du Sud-Est. On disait pourtant que ses marchands ne voulaient pas de contrats exécutoires par action en justice ; ils préféraient les transactions « scellées avec une poignée de main et un coup d'œil vers le ciel[78] ».

Dans la société islamique, le marchand est devenu un personnage respecté, et même une sorte de modèle suprême : comme le guerrier, c'est un homme d'honneur capable de vivre des aventures lointaines ; à la différence du guerrier, il le fait sans nuire à personne. L'historien français Maurice Lombard donne une représentation frappante – certes un peu idéalisée – de ce personnage « dans son riche hôtel urbain, au milieu d'une troupe d'esclaves et de familiers, de ses collections de livres, de souvenirs de voyage et de bibelots rares », avec ses livres de comptes, sa correspondance et ses lettres de crédit, maîtrisant l'art de la comptabilité en partie double

avec codes secrets et chiffrage, faisant l'aumône aux pauvres, finançant des lieux de culte, peut-être, s'adonnant à la composition poétique, tout en restant capable, en faisant appel à ses parents et partenaires, de transformer son honorabilité générale en vaste réserve de capitaux[79]. Le tableau brossé par Lombard est en partie inspiré de la célèbre description de Sindbâd dans *Les Mille et Une Nuits*. Après avoir vécu dans sa jeunesse de périlleuses aventures commerciales en terre lointaine, Sindbâd, devenu fabuleusement riche et enfin retiré des affaires, passe le reste de sa vie dans des jardins, parmi des danseuses, à faire des récits hauts en couleur de ses exploits. On l'aperçoit ici à travers le regard d'un humble portefaix (également nommé Sindbâd), mandé pour la première fois en sa présence par le page du maître :

> [Sindbâd] suivit le jeune esclave dans la demeure. Elle était belle, joignant à sa majesté les marques de la convivialité. Dans une vaste salle de réception il aperçut de nobles seigneurs et de grands dignitaires. Toutes espèces de fleurs s'y épanouissaient en mille bouquets. Sucreries, fruits et mets les plus recherchés étaient disposés sur des plateaux ainsi que les vins des meilleures treilles.
>
> De belles esclaves, assises en ordre, chacune selon le rang qui lui était assigné, tenaient des instruments de musique. Les convives avaient pris place autour d'un homme imposant qui inspirait le respect. C'était un vieillard au beau visage, impressionnant et digne, dont les ans avaient blanchi la barbe. Ses traits étaient délicats et agréables à regarder, sa physionomie empreinte de gravité, de bonté, de noblesse. Il émanait de lui une grande impression d'autorité naturelle et de mâle assurance.
>
> Sindbâd le portefaix resta interdit devant tant de splendeur. Il se dit en lui-même : « Par Dieu, je suis ici au paradis, à tout le moins dans le palais d'un roi ou d'un sultan[80]. »

Ce texte mérite d'être cité parce qu'il décrit un certain idéal, une représentation de la vie parfaite, mais aussi parce qu'il n'a aucun vrai parallèle chrétien. La présence d'une telle image dans un roman médiéval français est inconcevable.

La vénération du marchand s'accompagnait de la première idéologie populaire du libre marché – impossible de l'appeler autrement – apparue dans le monde. Certes, il faut veiller à ne pas confondre idéaux et réalité. Les marchés n'ont jamais été totalement indépendants de l'État. Pour encourager leur croissance, les régimes islamiques employaient toutes les stratégies habituelles de manipulation de la politique fiscale ; et ils tentaient périodiquement d'intervenir dans le droit commercial[81]. Mais un sentiment

populaire très fort désapprouvait leurs menées. Affranchi de ses fléaux antiques, la dette et l'esclavage, le bazar local était devenu pour la plupart des gens non un lieu de danger moral, mais exactement le contraire : la plus haute expression de la liberté humaine et de la solidarité communautaire, qu'il fallait donc protéger activement des intrusions de l'État.

Il y avait une hostilité particulière à tout ce qui sentait la fixation de prix. Selon un récit souvent répété, le Prophète lui-même avait refusé d'obliger les marchands à baisser les prix pendant une pénurie dans la ville de Médine : il eût été sacrilège de le faire, puisque, sur un libre marché, « les prix dépendent de la volonté de Dieu »[82]. La plupart des juristes concluaient de cette décision de Mahomet que toute interférence de l'État dans les mécanismes du marché était sacrilège aussi, puisque les marchés avaient été conçus par Dieu pour s'autoréguler[83].

Si tout cela ressemble à s'y méprendre à la « main invisible » d'Adam Smith (qui était aussi la main de la Divine Providence), ce n'est peut-être pas par pure coïncidence. Il s'avère que nombre des raisonnements et exemples précis de Smith sortent tout droit d'essais économiques rédigés en Perse au Moyen Âge. Quand il soutient, par exemple, que l'échange est un prolongement naturel de la rationalité et du langage humains, non seulement l'idée apparaît déjà chez Ghazali (1058-1111) et chez Tusi (1201-1274), mais l'exemple que donnent ces deux auteurs est exactement le même que chez Smith : personne n'a jamais vu de chiens échanger leurs os[84]. Et il y a encore plus spectaculaire : le plus célèbre exemple de Smith sur la division du travail, la fabrique d'épingles où il faut dix-huit opérations séparées pour produire une seule épingle, apparaît déjà dans l'*Ihya* de Ghazali, qui décrit une fabrique d'aiguilles où il faut vingt-cinq opérations différentes pour produire une seule aiguille[85].

Les différences sont toutefois aussi significatives que les ressemblances. Voici un exemple éloquent : comme Smith, Tusi entame son traité d'économie par une analyse de la division du travail ; mais si Smith en fait une conséquence de notre « penchant naturel […] à faire des trocs et des échanges » en vue de notre avantage individuel, Tusi voit en elle une extension de l'entraide :

> Supposons que chacun ait obligation de faire lui-même le nécessaire, individuellement, pour

> s'alimenter, se vêtir, se loger et s'armer, d'abord en acquérant les outils du charpentier et du forgeron, puis en fabriquant grâce à eux les instruments et fournitures nécessaires pour semer et moissonner, moudre et pétrir, filer et tisser […]. Il est clair qu'il ne pourrait rendre justice à aucun de ces métiers. Mais quand les hommes s'entraident, quand chacun accomplit une tâche dans cet ensemble d'importants travaux dépassant ses propres capacités, et respecte la loi de justice dans les transactions en donnant généreusement et en recevant en échange une part du travail des autres, les moyens d'existence sont créés et la succession de l'individu et la survie de l'espèce assurées[86].

Par conséquent, soutient-il, la Divine Providence a fait en sorte que nous ayons des aptitudes, des aspirations et des inclinations différentes. Le marché n'est qu'une des manifestations du principe général de l'entraide, de la mise en harmonie des capacités (l'offre) et des besoins (la demande). Pour traduire l'idée dans mon propre vocabulaire, le marché n'a pas seulement pour socle, mais pour essence – puisqu'il en constitue lui-même une extension –, le communisme de base sur lequel toute société, en dernière analyse, est obligatoirement construite.

Non que Tusi ait été un égalitariste radical. Bien au contraire. « Si les hommes étaient égaux, souligne-t-il, ils périraient tous. » Nous avons besoin, selon lui, des différences entre riches et pauvres comme des différences entre agriculteurs et charpentiers. Néanmoins, dès l'instant où la prémisse initiale pose que les marchés sont essentiellement une affaire de coopération et non de concurrence (et, si les penseurs musulmans de l'économie ont reconnu et accepté la nécessité d'une concurrence sur le marché, ils n'ont jamais vu dans la concurrence son essence même[87]), les conséquences morales sont très différentes. L'histoire de Nasreddin sur les œufs de caille était peut-être une plaisanterie, mais les moralistes musulmans appelaient souvent les marchands à vendre au prix fort aux riches pour pouvoir demander moins, ou payer plus, dans leurs transactions avec les pauvres[88].

L'idée que se fait Ghazali de la division du travail est du même ordre, et son explication des origines de la monnaie plus révélatrice encore. Il commence par un récit qui ressemble beaucoup au mythe du troc, à une différence près : comme tous les auteurs du Moyen-Orient, il ne part pas de primitifs imaginaires, mais d'étrangers qui se rencontrent sur un marché imaginaire.

> Parfois, quelqu'un a besoin de ce qu'il ne possède pas et possède ce dont il n'a pas besoin. Par

exemple, il a du safran mais il a besoin d'un chameau pour le transporter, et un autre, qui possède un chameau, n'a pas besoin de ce chameau pour l'instant mais veut du safran. Donc, un échange est nécessaire. Mais pour qu'il y ait échange, il faut impérativement un moyen de mesurer les deux objets, car le propriétaire du chameau ne peut pas donner tout le chameau contre une dose de safran. Il n'y a pas de similitude entre le safran et le chameau, qui permettrait de donner un montant égal, du même poids et de la même forme. C'est aussi le cas de celui qui désire une maison mais possède des vêtements, ou qui désire un esclave mais possède des sandales, ou qui désire de la farine mais possède un âne. Ces biens n'ont aucune proportionnalité directe, si bien qu'on ne peut pas savoir quelle quantité de safran est égale à la valeur d'un chameau. Procéder par le troc serait très difficile[89].

Ghazali note aussi qu'il pourrait y avoir également un problème si l'un des deux n'avait pas besoin de ce que l'autre peut offrir, mais cette idée lui vient presque après coup ; pour lui, le vrai problème est conceptuel. Comment comparer deux choses qui n'ont aucune qualité commune ? Sa conclusion : ce n'est possible qu'en les comparant toutes deux à une troisième chose qui n'a pas de qualité du tout. C'est pour cette raison, explique-t-il, que Dieu a créé les dinars et les dirhams, les pièces d'or et d'argent, métaux qui par ailleurs ne servent à rien.

Les *dirhams* et les *dinars* n'ont pas été créés pour servir à une fin particulière ; en eux-mêmes, ils sont inutiles ; ils sont comme des pierres. Ils ont été créés pour circuler de main en main, pour régir et faciliter les transactions. Ce sont des symboles qui permettent de connaître la valeur et la hiérarchisation des biens[90].

S'ils peuvent être des symboles, des unités de mesure, c'est justement parce qu'ils n'ont aucune utilité, et, en fait, aucune caractéristique particulière autre que la valeur :

Une chose peut être liée exactement à d'autres choses si elle n'a aucune forme spéciale ou caractéristique particulière à elle – par exemple, un miroir qui n'a pas de couleur peut refléter toutes les couleurs. Il en va de même pour la monnaie : elle n'a aucune finalité à elle, mais elle sert de moyen à une finalité, l'échange des biens[91].

Il s'ensuit que prêter de l'argent à intérêt est nécessairement illégitime, puisque cela signifie utiliser la monnaie comme fin en soi : « La monnaie n'a pas été créée pour gagner de la monnaie. » En fait, précise Ghazali, « en relation aux autres biens, les *dirhams* et les *dinars* sont comme les prépositions dans une phrase », des mots qui, comme nous l'expliquent les

grammairiens, sont utilisés pour donner du sens aux autres mots, mais ne peuvent le faire que parce qu'eux-mêmes n'en ont aucun. La monnaie est donc une unité de mesure qui donne le moyen d'évaluer la valeur des produits, mais aussi une unité qui n'opère comme telle que si elle reste constamment en mouvement. Engager des transactions monétaires pour obtenir encore plus de monnaie, même si on le fait par A-M-A', et *a fortiori* par A-A', reviendrait, selon Ghazali, à kidnapper un postier[92].

Bien que Ghazali parle seulement d'or ou d'argent, ce qu'il décrit – la monnaie symbole, mesure abstraite, sans qualités intrinsèques, dont la valeur n'est maintenue que par son mouvement constant – ne pouvait venir à l'esprit qu'à une époque où il était parfaitement normal d'employer la monnaie sous une forme purement virtuelle.

*

Il apparaît donc qu'à l'origine une bonne part de notre doctrine du libre marché a été empruntée par bribes à un univers social et moral très différent[93]. Les classes marchandes du Proche-Occident médiéval avaient réussi un exploit extraordinaire. En abandonnant les pratiques usuraires qui, pendant d'innombrables siècles, avaient fait d'eux le fléau de leurs voisins, ces négociants étaient devenus, aux côtés des religieux, les dirigeants de fait de leurs communautés locales – qui, aujourd'hui encore, paraissent essentiellement structurées autour des pôles jumeaux de la mosquée et du bazar[94]. La diffusion de l'islam a fait du marché un phénomène mondial, qui opérait pour l'essentiel indépendamment des États, selon ses propres lois internes. Mais puisqu'il s'agissait, en un sens, d'un marché authentiquement libre, et non créé par l'État et soutenu par sa police et ses prisons – d'un monde d'affaires conclues par une poignée de mains et de promesses de papier fondées sur la seule intégrité du signataire –, il ne pourrait jamais devenir réellement le monde imaginé par ceux qui, plus tard, ont adopté beaucoup de ses idées et raisonnements : un univers d'individus ne pensant qu'à leur intérêt personnel et rivalisant pour le profit matériel par tous les moyens possibles.

L'Extrême-Occident : la chrétienté (commerce, crédit et guerre)

Quand il y a une justice dans la guerre, il y a aussi une justice dans l'usure.
Saint Ambroise.

L'Europe, je l'ai dit, est entrée assez tard dans le Moyen Âge, et pendant la quasi-totalité de la période elle a un peu fait figure d'arrière-pays. Néanmoins, tout y a commencé, comme partout ailleurs, par la disparition des pièces de monnaie. La monnaie s'est repliée dans la virtualité. Tout le monde a continué à calculer les coûts en monnaie romaine, puis dans la « monnaie imaginaire » carolingienne – le système purement conceptuel des livres, sous et deniers en usage dans toute l'Europe occidentale pour tenir les comptes jusqu'à une date avancée du XVII^e^ siècle.

Les hôtels des monnaies locaux ont bien repris peu à peu leurs activités, en produisant des pièces d'une infinie diversité de poids, de pureté et de valeur faciale. Mais leur mode de relation avec le système paneuropéen était la manipulation. Les rois publiaient régulièrement des décrets qui réévaluaient leurs propres pièces par rapport à la monnaie de compte ; ils « proclamaient la hausse » de leur devise en déclarant que, désormais, leur écu ou *escudo* ne vaudrait plus un douzième, mais un huitième de sou (ce qui réduisait leurs dettes), ou « proclamaient sa baisse » en faisant l'inverse (ce qui alourdissait les impôts)[95]. Le contenu des pièces en or ou en argent était inlassablement réajusté, et les pièces étaient souvent rappelées pour être refrappées. Simultanément, dans la plupart des affaires quotidiennes, on se passait totalement de pièces : on menait ces transactions à l'aide de bâtons de taille, de jetons symboliques, de livres de comptes, ou en nature. Par conséquent, lorsque les scolastiques ont traité ces questions au XIII^e^ siècle, ils ont vite adopté la position d'Aristote : la monnaie était une pure convention sociale – au fond, elle était ce que les humains décidaient qu'elle fût[96].

Tout cela était en harmonie avec le contexte général du Moyen Âge : l'or et l'argent réels, dans la mesure où ils étaient encore là, se trouvaient de plus en plus enfermés dans les lieux de culte ; comme les États centralisés avaient disparu, la réglementation des marchés était de plus en plus assurée par l'Église.

À l'origine, les positions des catholiques à l'égard de l'usure étaient aussi dures que celles des musulmans, et à l'égard des marchands elles l'étaient

beaucoup plus. Sur la première, les catholiques n'avaient guère le choix, car de nombreux textes bibliques étaient tout à fait explicites. Voyons Exode 22,24 :

> Si tu prêtes de l'argent à un compatriote, à l'indigent qui est chez toi, tu ne te comporteras pas envers lui comme un prêteur à gage, vous ne lui imposerez pas d'intérêts.

Tant les Psaumes (15,5 ; 54,12) que les Prophètes (Jérémie 9,6 ; Néhémie 5,11) vouaient explicitement les usuriers à la mort et à la damnation. De plus, les premiers Pères de l'Église chrétienne, qui avaient posé les bases de l'enseignement de l'Église sur les problèmes sociaux pendant le Bas-Empire romain, écrivaient au cours de l'ultime crise de la dette du monde antique, qui était en train de détruire les derniers vestiges de la paysannerie libre[97]. Si seuls quelques-uns étaient prêts à condamner l'esclavage, tous ont condamné l'usure.

On la percevait surtout comme une agression contre la charité chrétienne, contre l'injonction de Jésus : traitez les pauvres comme vous auriez traité le Christ lui-même, donnez sans rien attendre en retour, et laissez l'emprunteur décider comment il vous récompensera (Luc 6,34-35). En 365 ap. J.-C., par exemple, saint Basile a prononcé en Cappadoce un sermon sur l'usure qui allait fixer le cap sur ces questions :

> Le Seigneur nous a donné ce commandement exprès : « Ne repoussez point celui qui veut emprunter de vous[98] » ; mais l'avare, à la vue de cet homme que la nécessité courbe à ses genoux, qui le supplie et descend aux plus humbles prières, n'a point pitié d'un malheur immérité ; il ne tient nul compte de la nature, il ne cède point aux supplications, mais il reste inflexible et inébranlable, sourd à la prière, insensible aux larmes, obstiné dans son refus […][99].

Enfin, jusqu'au moment où le suppliant prononce le mot « intérêt ».

Basile était particulièrement outré par la malhonnêteté abjecte dont faisaient preuve les usuriers ; per leur façon d'abuser de la fraternité chrétienne. L'homme dans le besoin vient chercher un ami, le riche fait semblant d'en être un. En fait, c'est un ennemi dissimulé, et tout ce qu'il dit n'est que mensonge. À preuve, dit saint Basile, la façon dont le riche commence toujours par jurer ses grands dieux qu'il n'a pas d'argent personnel :

> Mais une fois que l'emprunteur a parlé d'intérêts et de garanties, alors son front se déride, il sourit, il se souvient de quelque liaison de famille, il l'appelle son camarade et son ami : « Nous verrons, ajoute-t-il, si nous n'avons pas quelque argent de côté. Nous avons bien une somme qu'un ami nous a confiée pour la faire produire : il est vrai qu'il a fixé des intérêts assez lourds ; mais enfin nous rabattrons quelque chose, et nous prêterons cet argent à un taux moins élevé. » Grâce à ces feintes, ces discours qui charment et flattent le malheureux, l'usurier l'enchaîne par ses contrats, et ravit encore la liberté à celui que la misère écrase déjà de travail. Car celui qui s'oblige à payer des intérêts et qui sait ne pas pouvoir le faire accepte volontairement une éternelle servitude[100].

De retour chez lui avec l'argent qu'il vient d'obtenir, l'emprunteur est d'abord tout heureux. Mais, très vite, « l'argent s'en va », les intérêts s'accumulent et ses biens sont vendus. Basile devient poétique en décrivant le triste sort du débiteur. C'est comme si le temps lui-même était devenu son ennemi. Chaque jour et chaque nuit conspirent contre lui, car ils engendrent l'intérêt. « Les nuits ne lui apportent plus le repos », « il prend la vie en dégoût », car il est humilié en public ; et, chez lui, il se cache sous le lit chaque fois qu'un visiteur inattendu frappe à la porte ; il peut à peine dormir, sans cesse réveillé en sursaut par ses cauchemars où il voit son créancier, là, à côté de l'oreiller[101].

Mais la plus célèbre homélie antique sur l'usure est probablement le *De Tobia* de saint Ambroise, prononcé sur plusieurs jours à Milan en 380 ap. J.-C. Il reproduit les mêmes détails saisissants que Basile : les pères contraints à vendre leurs enfants, les débiteurs qui se sont pendus de honte. L'usure, estime-t-il, doit être tenue pour une forme de vol avec violence, et même de meurtre[102]. Toutefois, Ambroise ajoute à sa condamnation une petite réserve, qui aura plus tard une énorme influence. Son sermon était le premier à examiner attentivement toutes les références bibliques à l'usure, et il devait donc s'attaquer au problème auquel allaient se heurter tous les auteurs qui le suivraient : dans l'Ancien Testament, l'usure n'est pas tout à fait interdite pour tous. Le point de friction crucial est toujours Deutéronome 23,20-21 :

> Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère, qu'il s'agisse d'un prêt d'argent, ou de vivres, ou de quoi que ce soit dont on exige intérêt. À l'étranger tu pourras prêter à intérêt, mais tu prêteras sans intérêt à ton frère.

Donc, qui est cet « étranger » (ce non-compatriote, sens exact de l'hébreu *nokri*) ? Probablement celui contre qui le vol et le meurtre auraient été également justifiés. Après tout, les Juifs antiques vivaient parmi des tribus comme les Amalécites, auxquels Dieu leur avait spécifiquement ordonné de faire la guerre. Si, comme le dit Ambroise, lorsqu'on extorque un intérêt, on se bat sans épée, il est légitime de le faire contre ceux « qu'il ne serait pas criminel de tuer »[103]. C'était un détail technique pour Ambroise, qui vivait à Milan. Il englobait dans les « frères » tous les chrétiens et tous ceux qui étaient assujettis au droit romain ; à cette époque et en ces lieux, les Amalécites n'étaient pas légion[104]. Mais, plus tard, l'« Exception de saint Ambroise », comme on dirait, allait devenir extrêmement importante.

Tous ces sermons – et ils ont été nombreux – laissaient sans réponse certaines questions cruciales. Que devait faire le riche quand il recevait la visite de son voisin en difficulté ? Certes, Jésus avait dit de donner sans attendre de retour, mais il semblait peu réaliste d'attendre de la plupart des chrétiens qu'ils le fassent. Et même s'ils le faisaient, quel type de relations durables cette attitude allait-elle créer ? Saint Basile a opté pour la position radicale. Dieu nous a tout donné en commun, et a expressément ordonné aux riches de donner leurs biens aux pauvres. Le communisme des apôtres – qui avaient mis en commun tout ce qu'ils possédaient et qui prenaient librement ce dont ils avaient besoin – était donc le seul modèle convenable pour une société vraiment chrétienne[105]. Parmi les autres Pères de l'Église, rares étaient ceux qui voulaient aller aussi loin. Le communisme était l'idéal, mais, dans ce monde déchu et transitoire, soutenaient-ils, il était irréaliste. L'Église devait accepter les droits de propriété existants, mais aussi avancer des arguments spirituels pour inciter les riches à pratiquer, malgré tout, la charité chrétienne. Beaucoup de Pères employaient des métaphores clairement commerciales. Même Basile s'est laissé aller à ce type de formulation :

> Quand vous voulez donner au pauvre au nom du Seigneur, vous faites à la fois un don et un prêt : un don, parce que vous n'espérez pas recouvrer ; un prêt, parce que telle est la munificence du maître qui acquittera la dette que, recevant peu par l'intermédiaire du pauvre, il vous rendra beaucoup. Celui qui fait l'aumône au pauvre prête à Dieu[106].

Puisque le Christ est dans le pauvre, un don charitable est un prêt à Jésus, qui sera remboursé avec un intérêt inconcevable sur terre.

Mais la charité est une façon de maintenir la hiérarchie et non de la miner. Ce dont parle ici Basile n'a rien à voir, en réalité, avec la dette ; jouer de telles métaphores ne sert en dernière analyse qu'à souligner que le riche ne *doit* rien au pauvre qui le supplie, pas plus que Dieu n'est juridiquement tenu de sauver l'âme de quiconque nourrit un mendiant. La « dette » se dissout dans une pure hiérarchie (d'où le mot « le Seigneur »), où des êtres radicalement différents se dispensent les uns aux autres des bienfaits d'un ordre radicalement différent. Les théologiens ultérieurs allaient le confirmer explicitement : les êtres humains vivent dans le temps, note saint Thomas d'Aquin, donc il est sensé de voir dans le péché une dette de peine que nous devons à Dieu. Mais Dieu vit hors du temps. Par définition, il ne peut rien devoir à personne. Sa grâce ne peut donc être qu'un don qu'il octroie sans obligation[107].

Cela répond à la question : qu'est-ce que les Pères demandaient vraiment aux riches ? L'Église était contre l'usure, mais elle n'avait pas grand-chose à redire aux rapports de dépendance féodale – le riche qui fait la charité et le suppliant pauvre qui lui témoigne sa gratitude par d'autres moyens. Elle n'a pas émis d'objections fortes quand des dispositifs de ce genre ont commencé à émerger dans l'Occident chrétien[108]. Les anciens asservis de la dette ont été peu à peu transformés en serfs ou en vassaux. En un sens, la relation n'était pas très différente : le vasselage était, en théorie, un rapport contractuel volontaire. Comme un chrétien doit pouvoir choisir librement de se soumettre au « Seigneur », un vassal doit accepter de se faire l'homme de quelqu'un d'autre. Tout cela se révélait être en harmonie parfaite avec le christianisme.

En revanche, le commerce restait un problème. Entre la condamnation de l'usure comme prise de « ce qui dépasse le montant prêté » et la réprobation de toute forme de profit, il n'y avait qu'un pas. Beaucoup – notamment saint Ambroise – étaient prêts à le franchir. Tandis que, pour Mahomet, un marchand honnête méritait de siéger au côté de Dieu au paradis, des hommes comme Ambroise se demandaient si un « marchand honnête » pouvait réellement exister. Beaucoup soutenaient qu'on ne pouvait être à la fois marchand et chrétien[109]. Au début du Moyen Âge, ce n'était pas un

problème pressant – notamment parce que l'essentiel du commerce était effectué par des étrangers. Mais les difficultés conceptuelles n'ont jamais été résolues. Qu'est-ce que cela voulait dire, de ne pouvoir prêter qu'à des « étrangers » ? Était-ce seulement l'usure qui équivalait à la guerre, ou aussi le commerce ?

*

C'est dans les relations entre chrétiens et juifs que ce problème a pris au haut Moyen Âge sa forme probablement la plus tristement célèbre, et souvent la plus catastrophique. Depuis Néhémie, les positions juives à l'égard du crédit avaient elles-mêmes changé. À l'époque d'Auguste, Rabbi Hillel avait rendu *de facto* lettre morte l'année sabbatique, en autorisant les deux parties à insérer d'un commun accord, dans tout contrat de prêt, un avenant disant qu'elle ne s'appliquerait pas. Si la Torah et le Talmud sont tous deux hostiles au prêt à intérêt, on a fait des exceptions dans les transactions avec les Gentils – notamment quand les Juifs d'Europe, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, ont été exclus de la quasi-totalité des autres professions[110]. Cette situation a rendu plus difficile encore d'endiguer la pratique, comme en témoigne une plaisanterie courante dans les ghettos du XII^e^ siècle pour justifier l'usure entre Juifs. Elle consistait, dit-on, à réciter Deutéronome 23,21 sur le mode interrogatif, pour lui faire dire le contraire de son sens obvie : « À l'étranger tu pourras prêter à intérêt, mais tu prêteras sans intérêt à ton frère[111] ? »

Du côté chrétien, en 1140, l'« Exception de saint Ambroise » a été reprise dans le Décret de Gratien, qui allait faire office de recueil définitif du droit canon. À cette époque, la vie économique était largement soumise à la juridiction de l'Église. On pourrait croire que cela excluait clairement les Juifs du système, mais en réalité les choses étaient plus compliquées. D'abord, si les Juifs comme les Gentils tentaient parfois d'avoir recours à l'Exception, elle ne s'appliquait vraiment, selon l'opinion dominante, qu'aux Sarrasins ou à d'autres avec lesquels la chrétienté était en guerre au sens littéral du terme. Après tout, Juifs et chrétiens vivaient dans les mêmes villes et villages. Si l'on admettait que l'Exception donnait aux Juifs et aux chrétiens le droit de se prêter à intérêt les uns aux autres, cela aurait signifié

aussi qu'ils avaient le droit de s'assassiner les uns les autres[112]. Personne ne voulait vraiment dire cela. D'un autre côté, les relations réelles entre chrétiens et Juifs semblaient souvent friser dangereusement ce funeste idéal – même si, bien évidemment, le meurtre réel (à distinguer de l'agression purement économique) avait toujours lieu dans un seul sens.

L'une des raisons était l'habitude des princes chrétiens d'exploiter à leurs propres fins la position effectivement un peu extérieure au système qu'occupaient les Juifs. Beaucoup encourageaient ces derniers à pratiquer l'usure sous leur protection, pour une raison simple : ils savaient qu'ils pouvaient leur retirer cette protection à tout moment. Les rois d'Angleterre étaient notoirement enclins à cette pratique. Ils exigeaient que les Juifs soient exclus des corporations de marchands et d'artisans, mais ils leur octroyaient le droit de facturer des taux d'intérêt extravagants et soutenaient leurs prêts avec toute la force de la loi[113]. Dans l'Angleterre médiévale, les débiteurs étaient régulièrement jetés en prison jusqu'à ce que leur famille parvienne à un accord avec le créancier[114]. Mais les Juifs eux-mêmes subissaient régulièrement le même sort. En 1210, par exemple, le roi Jean sans Terre ordonna un « taillage » – un impôt de crise – pour financer ses guerres en France et en Irlande. Selon un chroniqueur contemporain, « tous les Juifs de toute l'Angleterre, des deux sexes, furent appréhendés, emprisonnés et sévèrement torturés, afin qu'ils fassent la volonté du roi avec leur argent ». La plupart des torturés offraient tout ce qu'ils avaient et davantage – mais, à cette occasion, un marchand particulièrement fortuné, un certain Abraham de Bristol, auquel le roi réclamait dix mille marks d'argent (ce qui représentait environ le sixième du revenu annuel total de Jean sans Terre), s'illustra par sa résistance. Le roi ordonna donc qu'on lui arrache une molaire par jour, jusqu'à ce qu'il ait payé. Après en avoir perdu sept, Abraham finit par céder[115].

Le successeur de Jean sans Terre, Henri III (1216-1272), avait coutume de livrer ses victimes juives à son frère, le comte de Cornouailles, afin, explique un autre chroniqueur, que « ceux qu'un frère avait écorchés vifs, l'autre pût les éviscérer[116] ». Ces histoires sur l'extraction des dents, de la peau et des intestins des Juifs me paraissent importantes à garder à l'esprit quand on pense à l'imaginaire Marchand de Venise de Shakespeare, qui

exige sa « livre de chair »[117]. Il semble y avoir là une certaine projection de culpabilité pour des atrocités que les Juifs n'avaient jamais fait subir aux chrétiens, mais qui avaient bel et bien eu lieu dans l'autre sens.

Ce terrorisme infligé par les rois dissimulait une forme un peu particulière d'identification : ces persécutions et expropriations se situaient dans le prolongement d'une logique qui les amenait à traiter *de facto* les dettes dues aux Juifs comme si, en dernière analyse, elles leur étaient dues à eux-mêmes – ils avaient même créé pour les gérer un service spécial du Trésor, l'Échiquier des Juifs[118]. Cela confirmait tout à fait, bien sûr, les impressions de la population anglaise, qui voyait dans ses monarques une bande d'étrangers normands rapaces. Mais cela permettait aussi aux rois de jouer périodiquement la carte populiste, en rabrouant leurs financiers juifs ou en leur infligeant des humiliations spectaculaires, ou encore en tolérant, voire en encourageant, les pogroms des citadins qui décidaient de prendre au mot l'Exception de saint Ambroise et de traiter les usuriers en ennemis du Christ que l'on pouvait assassiner de sang-froid. Des massacres particulièrement horribles ont eu lieu à Norwich en 1144 et à Blois, en France, en 1171. Bientôt, comme l'écrit Norman Cohn, « là où rayonnait jadis une culture juive florissante, on ne trouvait plus qu'une société terrorisée, en perpétuel état de guerre, face à la société plus vaste dont elle était prisonnière[119] ».

Il ne faut pas exagérer le rôle des Juifs dans le crédit. La plupart d'entre eux n'avaient rien à voir avec ce métier, et ceux qui le pratiquaient agissaient en général à une toute petite échelle : ils consentaient des prêts mineurs de grains ou de tissu remboursables en nature. D'autres n'étaient même pas de vrais Juifs. Dès les années 1190, des prédicateurs se plaignaient de seigneurs qui opéraient de concert avec des usuriers chrétiens qu'ils appelaient « nos Juifs » – signifiant ainsi qu'ils étaient sous leur protection spéciale[120]. Dans les années 1100, la plupart des usuriers juifs avaient depuis longtemps été remplacés par les Lombards (venus d'Italie du Nord) et par les Cahorsins (venus de la ville française de Cahors) – qui se sont établis dans toute l'Europe occidentale et sont devenus des usuriers ruraux notoires[121].

La montée de l'usure dans les campagnes révélait la croissance d'une

paysannerie libre (prêter à des serfs n'avait pas de sens, puisqu'ils ne possédaient rien qu'un créancier pût saisir). Cette évolution accompagnait l'essor de l'agriculture de marché, des corporations d'artisans urbains et de la « révolution commerciale » du haut Moyen Âge, qui, conjointement, ont fini par porter l'Europe occidentale à un niveau d'activité économique comparable à celui qui était jugé normal depuis longtemps dans d'autres régions du monde. Une pression populaire considérable s'est vite exercée sur l'Église pour qu'elle fasse quelque chose contre l'usure, et, au début, elle a effectivement tenté de serrer la vis. Les failles des législations sur l'usure ont été systématiquement colmatées, notamment l'usage des prêts hypothécaires. Ces derniers étaient d'abord apparus en tant qu'expédient : comme dans l'islam médiéval, le prêteur déterminé à contourner la loi pouvait verser le montant du prêt à l'emprunteur, faire semblant de lui acheter par ce paiement sa maison ou sa parcelle, puis la lui « louer » jusqu'au moment où le principal serait remboursé. Dans le cas d'une hypothèque, il n'était même pas besoin de feindre d'acheter la maison : elle servait de gage, et tous les revenus qu'elle rapportait allaient au prêteur. Au XI^e^ siècle, ce mécanisme était devenu l'une des astuces favorites des monastères. En 1148, il a été déclaré illégal. Désormais, tout revenu serait soustrait du principal. Dans la même veine, en 1187, l'Église a interdit aux marchands de facturer des prix plus élevés quand ils vendaient à crédit – aucune école juridique islamique n'était allée jusque-là. En 1179, l'usure a été déclarée péché mortel ; les usuriers ont été excommuniés et on leur a refusé la sépulture chrétienne[122]. Très vite, de nouveaux ordres de frères itinérants comme les franciscains et les dominicains ont organisé des campagnes de prédication de ville en ville, de village en village, pour menacer les usuriers : ils allaient perdre leur âme éternelle s'ils ne restituaient pas les intérêts à leurs victimes.

Dans les universités fraîchement fondées, tout cela s'est traduit par un vif débat intellectuel, où l'on ne se demandait pas si l'usure était ou non un péché, mais pourquoi au juste elle en était un. Parce que c'était un vol de biens matériels appartenant à autrui, soutenaient les uns ; parce qu'elle constituait un vol de temps, affirmaient d'autres : elle facturait quelque chose qui n'appartenait qu'à Dieu. Certains disaient qu'elle incarnait le péché de paresse – tout comme les confucéens, les penseurs catholiques, en

général, n'estimaient justifiable le profit d'un marchand que s'il rémunérait son travail (c'est-à-dire le transport des produits partout où l'on en avait besoin) ; or les intérêts affluaient même si le prêteur ne faisait rien du tout. Bientôt, la redécouverte d'Aristote, revenu en traduction arabe, et l'influence de sources musulmanes comme Ghazali et Avicenne (Ibn Sina) allaient apporter de nouveaux arguments : traiter la monnaie comme une fin en soi contredisait sa véritable finalité ; facturer un intérêt n'était pas naturel, car c'était assimiler du pur métal à un être vivant capable d'engendrer ou de porter des fruits[123].

Mais, comme l'ont vite découvert les autorités de l'Église, quand on engage ce genre de démarche il est très difficile d'en garder le contrôle. Très rapidement, de nouveaux mouvements religieux populaires sont apparus partout, et beaucoup ont pris le chemin qu'avaient suivi tant de mouvements de l'Antiquité tardive : non contents de contester le commerce, ils ont remis en cause la légitimité même de la propriété privée. La plupart ont été déclarés hérétiques et violemment réprimés, mais nombre de leurs arguments ont été repris au sein même des ordres mendiants. Au XIII^e^ siècle, le grand débat intellectuel opposait les franciscains et les dominicains sur la « pauvreté apostolique » – fondamentalement, sur la question : peut-on concilier le christianisme et la propriété, quelle qu'elle soit ?

En même temps, la résurrection du droit romain – qui, nous l'avons vu, partait du postulat d'une propriété privée absolue – a donné de nouvelles armes intellectuelles à ceux qui souhaitaient préconiser un assouplissement des lois sur l'usure, au moins pour les prêts commerciaux. La grande découverte, en l'occurrence, a été la notion d'*interesse*, dont est issu notre mot « intérêt » : indemnisation de la perte subie en raison d'un retard de paiement[124]. On en a vite conclu que, si un marchand consentait un prêt commercial, même pour une période minime (disons : un mois), il ne pratiquait pas l'usure en facturant un pourcentage à chaque mois qui suivait : c'était une pénalité, pas un loyer pour les fonds prêtés, et elle était justifiée pour remplacer le profit qu'il *aurait pu faire* si, en bon négociant, il avait consacré cette somme à un investissement rentable[125].

*

Le lecteur se demande peut-être comment les lois sur l'usure ont pu évoluer simultanément dans deux directions opposées. La réponse est à chercher, semble-t-il, dans la situation politique en Europe occidentale, qui était singulièrement chaotique. La plupart des rois étaient faibles, et leurs bases territoriales fragmentées et incertaines ; le continent était un kaléidoscope de baronnies, principautés, communes urbaines, manoirs et terres d'Église. Les juridictions étaient constamment renégociées, en général par la guerre. Le capitalisme marchand depuis longtemps familier au Proche-Occident musulman n'a réellement réussi à s'établir – bien tard, comparé à la situation dans le reste du monde médiéval – que lorsque les négociants capitalistes sont parvenus à s'assurer une tête de pont politique dans les cités-États indépendantes d'Italie du Nord, notamment Venise, Florence, Gênes et Milan, puis dans les villes allemandes de la Ligue hanséatique[126]. Les banquiers italiens ont fini par s'affranchir de la menace de l'expropriation en prenant eux-mêmes le pouvoir ; ce faisant, ils se sont dotés de leur propre système judiciaire (capable de faire respecter les contrats) et surtout de leur propre armée[127].

Ce qui saute aux yeux lorsqu'on fait la comparaison avec le monde musulman, ce sont ces liens entre la finance, le commerce et la violence. Là où les penseurs perses et arabes voyaient le marché apparaître dans le prolongement de l'entraide, les chrétiens n'ont jamais complètement surmonté leurs doutes à propos du commerce : ne constituait-il pas plutôt une extension de l'usure, une forme de fraude qui n'était vraiment légitime que lorsqu'on la dirigeait contre ses ennemis mortels ? La dette était bel et bien le péché – du créancier comme du débiteur. La concurrence était inhérente à la nature du marché, mais la concurrence, c'était une guerre non armée (en général). Ce n'était pas sans raison que les mots signifiant « troquer », « échanger », dérivaient dans presque toutes les langues européennes, comme on l'a vu, de termes signifiant « truquer », « arnaquer », « embobiner » ou « tromper ». C'est ce qui incitait certains à mépriser le commerce. D'autres à l'embrasser. Mais peu de gens auraient nié l'existence même de ce lien.

Pour voir combien il était étroit, il suffit d'examiner la forme sous laquelle les instruments de crédit islamiques – ou d'ailleurs l'idéal musulman du marchand aventurier – ont fini par être adoptés.

On soutient souvent que les premiers pionniers de la banque moderne ont été les membres de l'ordre militaire des Chevaliers du Temple de Salomon, souvent nommés les Templiers. Cet ordre de moines-soldats a joué un rôle crucial dans le financement des croisades. Par l'intermédiaire des Templiers, un seigneur du midi de la France pouvait hypothéquer l'un de ses biens immobiliers et recevoir une « lettre de change » payable en liquide auprès du Temple à Jérusalem – elle était conçue sur le modèle de la *suftaja* musulmane, mais rédigée dans un code secret. Autant dire que les chrétiens ont adopté les techniques financières islamiques pour financer des agressions contre l'Islam.

Les Templiers ont été actifs de 1118 à 1307, après quoi ils ont connu la triste fin de tant de minorités commerçantes médiévales : le roi de France Philippe le Bel, lourdement endetté vis-à-vis de leur ordre, s'est retourné contre eux en les accusant de crimes abominables ; leurs dirigeants ont été torturés, puis tués, et leur fortune confisquée[128]. Leur principal point faible avait été l'absence d'une puissante base d'appui. Des maisons de banque italiennes comme les Bardi, les Peruzzi et les Médicis ont fait beaucoup mieux. Dans l'histoire de la banque, les Italiens sont bien connus pour l'organisation complexe de leurs sociétés par actions et pour leur rôle de pointe dans l'usage des lettres de change de style musulman[129]. Au départ, celles-ci n'étaient, au fond, qu'un simple moyen d'effectuer une opération de change à distance. Un marchand pouvait apporter une somme en florins à un banquier en Italie et recevoir une lettre notariée enregistrant l'équivalent dans la monnaie de compte internationale (les deniers carolingiens), exigible, disons, trois mois plus tard ; le moment venu, son agent ou lui-même toucherait une somme équivalente en devises locales dans les foires de Champagne, qui étaient à la fois les grands rendez-vous commerciaux annuels et les grandes chambres de compensation financières de l'Europe du haut Moyen Âge. Mais les lettres de change ont vite pris une nuée de nouvelles formes créatrices, qui permettaient essentiellement de naviguer sur la situation infiniment complexe des devises en Europe – voire d'en tirer profit[130].

L'essentiel du capital de ces banques venait de la vente en Méditerranée des épices de l'océan Indien et des produits de luxe de l'Orient. Mais, à la différence de l'océan Indien, la Méditerranée était une zone de guerre

permanente. Les galères vénitiennes jouaient le double rôle de vaisseaux marchands et de navires militaires, lourdement chargés de canons et de soldats, et les distinctions entre commerce, croisade et piraterie dépendaient fréquemment de l'équilibre des forces du moment[131]. Il en allait de même sur terre ; si les empires asiatiques séparaient la sphère des guerriers et celle des marchands, en Europe les deux se chevauchaient souvent :

> Dans toute l'Europe centrale, de la Toscane à la Flandre, du Brabant à la Livonie, les marchands ne se limitaient pas à approvisionner les hommes de guerre – comme ils le faisaient dans toute l'Europe –, mais ils siégeaient dans les gouvernements qui faisaient la guerre, et parfois bouclaient leur armure et allaient eux-mêmes au combat. Longue est la liste des endroits où les choses se passaient ainsi : pas seulement Florence, Milan, Venise et Gênes, mais aussi Augsbourg, Nuremberg, Strasbourg et Zurich ; pas seulement Lübeck, Hambourg, Brême et Dantzig, mais aussi Bruges, Gand, Leyde et Cologne. Certaines de ces villes – on pense aussitôt à Florence, Nuremberg, Sienne, Berne et Ulm – ont édifié des États territoriaux considérables[132].

Les Vénitiens n'ont été que les plus célèbres à cet égard. Ils ont créé un véritable empire marchand au cours du XI^e^ siècle, en s'emparant d'îles comme la Crète et Chypre et en y installant des plantations de sucre ; anticipant un modèle qui plus tard ne deviendrait que trop familier dans le Nouveau Monde, ils les ont surtout exploitées, finalement, avec des esclaves africains[133]. Gênes a vite suivi ; l'une de ses activités les plus lucratives consistait à faire des razzias et du commerce le long de la mer Noire pour acquérir des esclaves : elle les vendait aux mamelouks d'Égypte ou les envoyait travailler dans des mines louées aux Turcs[134]. La République génoise a aussi inventé un moyen de financement militaire très original, que l'on pourrait appeler la guerre par souscription : ceux qui préparaient des expéditions vendaient à des investisseurs des actions donnant droit à un pourcentage équivalent du butin. C'étaient exactement les mêmes galères, avec les mêmes « marchands aventuriers » à bord, qui franchissaient ensuite les Colonnes d'Hercule pour suivre la côte atlantique jusqu'en Flandre ou aux foires de Champagne, avec leur cargaison de noix de muscade ou de poivre, de soieries et de lainages – et les inévitables lettres de change[135].

*

Il me paraît instructif de réfléchir un instant à cette expression, « marchand aventurier ». À l'origine, elle désignait simplement un marchand qui opérait hors de son pays. Mais, aux environs de l'époque dont nous parlons, à l'apogée des foires de Champagne et des empires marchands italiens, entre 1160 et 1172, le mot « aventure » a commencé à prendre son sens contemporain. Le grand responsable de cette évolution a été le poète français Chrétien de Troyes, auteur des célèbres romans arthuriens – surtout connu, peut-être, pour avoir été le premier à narrer l'histoire de Perceval et du Saint Graal. Le roman était un nouveau genre littéraire construit autour d'un nouveau type de héros, le « chevalier errant », guerrier qui parcourait le monde en quête, précisément, d'« aventures » – au sens moderne du terme : périlleux défis, amour, trésors et renommée. Les récits d'aventures chevaleresques sont vite devenus immensément populaires. Chrétien a eu d'innombrables imitateurs, et les personnages centraux de ses romans – Arthur et Guenièvre, Lancelot, Gauvain, Perceval et les autres – sont devenus familiers à tous et le sont toujours. L'idéal courtois du preux chevalier, de la quête, de la joute, de la romance et de l'aventure reste au cœur de notre image du Moyen Âge[136].

Le plus curieux, c'est que tout cela n'a pratiquement aucun rapport avec la réalité. Jamais il n'a existé de personnages réels ressemblant, même de loin, au « chevalier errant ». « Chevalier » était à l'origine un terme qui désignait des guerriers indépendants, issus des rangs des cadets, ou souvent des bâtards, de la petite noblesse. Ne pouvant hériter, beaucoup étaient obligés de se regrouper pour chercher fortune. Souvent, ces groupes armés devenaient des bandes errantes de malfrats toujours en quête de pillage – précisément le genre d'individus qui rendait si dangereuse la vie des marchands. Il y a eu un effort concerté, qui a atteint son apogée au XII^e^ siècle, pour mettre cette population dangereuse sous le contrôle des autorités civiles : pas seulement le code de la chevalerie, mais aussi le tournoi, la joute. Quel était le but premier de tout cela ? Empêcher les chevaliers de créer des problèmes, en partie en les dressant les uns contre les autres, en partie en transformant toute leur existence en une sorte de rituel stylisé[137]. En revanche, l'idéal du chevalier errant, solitaire, en quête d'aventure vaillante ou galante, semble être sorti de nulle part.

C'est important, puisque ce personnage est au cœur même de notre image

du Moyen Âge – et l'explication, je crois, est révélatrice. Souvenons-nous que les marchands avaient commencé à acquérir un pouvoir social et même politique sans précédent à cette époque, mais qu'à la différence des guerriers ils n'avaient jamais été perçus comme des parangons de quoi que ce soit (le contraste est spectaculaire avec l'Islam, où un personnage comme Sindbâd, le marchand aventurier qui a réussi, pouvait servir de modèle fictionnel de la vie parfaite).

Ce n'est probablement pas par coïncidence que Chrétien vivait à Troyes, au cœur même de ces foires de Champagne qui étaient devenues la plaque tournante du commerce en Europe occidentale[138]. S'il s'avère qu'il a imaginé Camelot sur le modèle de la vie de cour raffinée de son mécène Henri le Libéral (1152-1181), comte de Champagne, et de son épouse Marie, fille d'Aliénor d'Aquitaine, la cour réelle était peuplée de *commerçants* de basse extraction qui faisaient office de sergents dans les foires ; ils ne laissaient à la plupart des vrais chevaliers qu'un rôle de spectateurs, de gardes ou – dans les tournois – d'amuseurs.

Cela n'empêchait nullement les tournois d'être eux-mêmes une grande affaire économique, comme l'explique une médiévaliste du début du XX^e^ siècle, Amy Kelly :

> Le biographe de Guillaume le Maréchal donne une idée de la façon dont ce ramassis de routiers de cour se divertissaient sur les lices d'Europe occidentale. Aux tournois, qui avaient lieu pendant une brève saison, environ deux fois par mois de la Pentecôte à la Saint-Jean, on voyait affluer les jeunes : ils étaient parfois trois mille, et prenaient possession de la petite ville la plus proche. D'autres y accouraient aussi : les maquignons de Lombardie et d'Espagne, de Bretagne et des Pays-Bas, ainsi que les armuriers, harnacheurs et tailleurs, usuriers, mimes et conteurs, acrobates, nécromanciens et autres messieurs des lices, des terrains de joute et de la route. Les amuseurs en tout genre trouvaient de généreux mécènes. […] Il y avait des festins dans les chambres hautes et l'enclume résonnait dans les forges toute la nuit. Des rixes éclataient, émaillées d'horribles accidents – un crâne fracassé, un œil crevé –, tandis que les paris étaient pris et que les dés volaient. Des dames de bonne réputation et d'autres qui n'en avaient aucune venaient encourager leurs champions.
>
> Les risques, l'affluence, les prix mettaient les hommes au diapason de la guerre. Les enjeux étaient magnifiques, car le vainqueur gardait sa prise, homme et cheval, contre rançon. Pour payer ces rançons, des fiefs étaient mis en gage, ou la victime impuissante tombait aux mains d'usuriers, auxquels elle donnait en otages ses hommes et en dernier recours elle-même. Des fortunes se faisaient et se défaisaient à la pointe d'une lance, et beaucoup ne parvenaient pas à rentrer chez eux[139].

Les marchands ne se limitaient donc pas à fournir le matériel nécessaire aux tournois ; en leur qualité de prêteurs d'argent, ils finissaient par faire aussi de bonnes affaires en liquidant les biens des chevaliers vaincus, puisque ceux-ci, en vertu des règles du jeu, devaient leur vie au vainqueur. Un chevalier pouvait aussi emprunter énormément pour se doter d'un équipement splendide, dans l'espoir d'impressionner par ses victoires une gente dame (à belle dot) ; d'autres le faisaient pour prendre part aux activités de prostitution et de pari qui constituaient un halo permanent autour de ce type d'événement. Les perdants finissaient par vendre armure et cheval, ce qui n'était pas sans danger : ils pouvaient redevenir voleurs de grand chemin, fomenter des pogroms (si leurs créanciers étaient juifs) ou, s'ils avaient des terres, imposer de nouvelles exigences fiscales aux malheureux qui y vivaient.

D'autres se tournaient vers la guerre, qui elle-même suscitait la création de nouveaux marchés[140]. Dans l'un des cas les plus spectaculaires, en novembre 1199, un grand nombre de chevaliers venus participer au château d'Écry, en Champagne, à un tournoi parrainé par le fils d'Henri, Théobald, sont saisis d'une ardente ferveur religieuse : ils abandonnent leurs jeux et font vœu d'aller reprendre la Terre sainte. L'armée croisée demande alors à la flotte vénitienne de la transporter, en lui promettant 50 % de tous les profits qui en résulteront. Mais, au lieu d'aller en Terre sainte, elle finit par mettre à sac une ville chrétienne (orthodoxe et beaucoup plus riche), Constantinople, après un long siège sanglant. Un comte de Flandre nommé Beaudoin y est installé en qualité d'« empereur latin de Constantinople ». Mais tenter de gouverner une ville largement détruite et dépouillée de tout objet de valeur ne pouvait que le plonger, lui et ses barons, dans de grosses difficultés financières. En une version gigantesque de ce qui se passait à petite échelle dans tant de tournois, ils allaient finalement être réduits à arracher le métal sur les toits des églises et à vendre les saintes reliques aux enchères pour rembourser leurs créanciers vénitiens. En 1259, l'empereur latin d'alors, Beaudoin II, sera tombé si bas qu'il lui faudra contracter un prêt sur son propre fils, qui sera emmené à Venise comme gage[141].

Tout cela ne répond pas vraiment à notre question. D'où a bien pu venir cette image du chevalier solitaire qui erre dans les forêts d'une Albion mythique, défie ses rivaux et affronte des ogres, des fées, des génies et des

bêtes mystérieuses ? Mais, à présent, la clé de l'énigme s'est peut-être éclaircie : ce n'est en réalité qu'une image sublimée, romancée, des marchands voyageurs eux-mêmes. Après tout, ils partaient vraiment dans des contrées sauvages et traversaient des forêts, dans des aventures solitaires à l'issue toujours incertaine[142].

Et le Graal, cet objet mystérieux, but ultime de la quête de tous les chevaliers errants ? Curieusement, c'est Richard Wagner, le compositeur de l'opéra *Parsifal*, qui a suggéré le premier que c'était un symbole inspiré par les nouvelles formes de finance[143]. Tandis que les héros d'épopée antérieurs cherchaient des monceaux d'or et d'argent bien réels, concrets – le trésor des Nibelungen –, et se battaient pour eux, les nouveaux héros nés de la nouvelle économie commerciale étaient en quête de formes de valeur purement abstraites. Nul ne savait, au juste, ce qu'était le Graal. Même les épopées se contredisent : tantôt c'est un plat, tantôt une coupe, tantôt une pierre. (Wolfram von Eschenbach a imaginé que c'était un joyau arraché au casque de Lucifer dans une bataille, à l'aube des temps.) En un sens, peu importe, car voici l'essentiel : il est invisible, intangible, mais en même temps d'une valeur infinie et inépuisable, il contient tout, il est capable de faire fleurir les terres gastes, de nourrir le monde, d'apporter des nourritures spirituelles et de guérir les corps blessés. Marc Shell a même suggéré que sa meilleure représentation est l'ultime abstraction financière : le chèque en blanc[144].

Donc, qu'est-ce que le Moyen Âge ?

> Chacun d'entre nous est donc une fraction d'être humain dont il existe le complément, puisque cet être a été coupé comme on coupe les soles, et s'est dédoublé. Chacun, bien entendu, est en quête perpétuelle de son complément.
>
> Platon, *Le Banquet* [ar].

Wagner s'est trompé sur un point : l'introduction de l'abstraction financière n'indiquait pas que l'Europe sortait du Moyen Âge, mais qu'enfin, avec beaucoup de retard, elle y entrait.

Wagner n'est pas réellement à blâmer ici. Tout le monde ou presque s'y est trompé, parce que les institutions et idées les plus caractéristiques du Moyen Âge sont arrivées si tard en Europe que nous les prenons souvent

pour les premiers frémissements de la modernité. Nous l'avons déjà vu avec les lettres de change, qu'on utilisait en Orient dès 700 ou 800 mais qui n'ont atteint l'Europe que plusieurs siècles plus tard. Un autre bel exemple est l'université indépendante – qui est peut-être l'institution médiévale par essence. Nalanda a été fondée en 427 ap. J.-C., et l'on trouvait des établissements indépendants d'enseignement supérieur partout en Chine et dans le Proche-Occident (du Caire à Constantinople) plusieurs siècles avant la création d'institutions semblables à Oxford, Paris et Bologne.

Si l'Âge axial a été celui du matérialisme, le Moyen Âge a été surtout celui de la transcendance. L'effondrement des empires antiques n'a pas conduit, en général, à la naissance d'autres empires[145]. Ce sont des mouvements religieux populaires autrefois subversifs qui ont été catapultés en position d'institutions dominantes. L'esclavage a décliné ou disparu, le niveau global de violence a baissé. Avec le développement du commerce, le rythme de l'innovation technologique s'est accéléré ; une monde plus pacifique a offert plus de possibilités à la circulation des soieries et des épices, mais aussi des personnes et des idées. Les moines de la Chine médiévale pouvaient se consacrer à la traduction d'antiques traités sanscrits, et les étudiants des madrasas de l'Indonésie médiévale débattre de termes juridiques en arabe : autant de preuves du profond cosmopolitisme de cette époque.

Notre image du Moyen Âge comme « âge de la foi » – donc de l'obéissance aveugle à l'autorité – est un héritage des Lumières françaises. Elle n'a de sens, encore une fois, que si l'on pense le « Moyen Âge » comme un phénomène qui s'est produit essentiellement en Europe. Non seulement l'Extrême-Occident était une région singulièrement violente à l'aune des normes mondiales, mais l'Église catholique était d'une intolérance extraordinaire. On aurait du mal à trouver beaucoup de parallèles médiévaux chinois, indiens ou islamiques, par exemple, aux « sorcières » brûlées vives ou aux massacres d'hérétiques. Un modèle bien plus répandu est celui qui a prévalu à certaines époques de l'histoire chinoise, où il était parfaitement acceptable qu'un lettré se pique de taoïsme dans sa jeunesse, devienne confucéen dans son âge mûr et se fasse bouddhiste en prenant sa retraite. Si la pensée médiévale a une essence, elle n'est pas dans l'obéissance aveugle à l'autorité ; elle est plutôt dans

l'affirmation obstinée de ce message : les valeurs qui gouvernent nos affaires quotidiennes ordinaires – notamment celles de la cour et du marché – sont confuses, erronées, illusoires ou perverses ; la vraie valeur se trouve ailleurs, dans un domaine qui ne peut être directement perçu, mais seulement approché à travers l'étude ou la contemplation. Ce qui faisait des facultés de contemplation, et de toute la question du savoir, un problème sans fin. Pensons par exemple à cette grande énigme, méditée par les philosophes musulmans, chrétiens et juifs : qu'est-ce que cela signifie que de dire simultanément que nous ne pouvons connaître Dieu que par la Raison, et que la Raison elle-même participe de Dieu ? Les philosophes chinois se débattaient avec des difficultés du même ordre quand ils se demandaient : « Est-ce nous qui lisons les classiques ou les classiques qui nous lisent ? » Presque tous les grands débats intellectuels de l'époque tournaient d'une façon ou d'une autre autour de cette question : le monde est-il créé par nos esprits ou nos esprits par le monde ?

Nous pouvons repérer les mêmes tensions dans les théories dominantes de la monnaie. L'or et l'argent n'ont aucune valeur intrinsèque, avait soutenu Aristote, et la monnaie n'est donc qu'une convention sociale inventée par les collectivités humaines pour faciliter les échanges. Puisqu'elle « existe non pas par nature, mais en vertu de la loi […], il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable » si nous le décidons tous[146]. Cette position n'avait guère trouvé de soutien dans le climat intellectuel matérialiste de l'Âge axial, mais à la fin du Moyen Âge elle était devenue la théorie admise. Ghazali a été parmi les premiers à s'y rallier. À sa façon, il l'a poussée encore plus loin : le fait qu'une pièce d'or n'a aucune valeur intrinsèque *fonde* sa valeur comme monnaie, a-t-il souligné, car c'est cette absence de valeur propre qui lui permet de « gouverner », mesurer et réguler celle des autres choses. Mais, en même temps, Ghazali niait que la monnaie fût une convention sociale : elle nous était donnée par Dieu[147].

Ghazali était un mystique, et politiquement un conservateur ; on pourrait donc soutenir qu'il a préféré esquiver, en fin de compte, les conséquences les plus radicales de ses idées. Mais on pourrait aussi se demander si, au Moyen Âge, présenter la monnaie comme une convention sociale arbitraire était vraiment une position radicale. Après tout, quand des penseurs chrétiens et chinois le faisaient, c'était presque toujours une façon de dire

qu'elle était ce que le roi ou l'empereur souhaitait qu'elle fût. En ce sens, la position de Ghazali est parfaitement cohérente avec le désir islamique de protéger le marché des interférences politiques : elle le déclare par nature sous l'égide des autorités religieuses.

*

Puisque la monnaie médiévale prenait des formes aussi virtuelles, aussi abstraites – chèques, objets de taille, papier-monnaie –, des questions comme « qu'est-ce que cela signifie que de dire que la monnaie est un symbole ? » allaient au cœur même des problèmes philosophiques de l'époque. C'est particulièrement vrai dans l'histoire du mot « symbole » lui-même. Nous rencontrons ici certains parallèles si extraordinaires qu'il faut bien les qualifier de saisissants.

Quand Aristote a soutenu que les pièces de monnaie étaient de pures conventions sociales, il a utilisé le terme *sumbolon* – dont vient notre mot « symbole ». *Sumbolon* était à l'origine le mot grec qui signifiait « objet de taille » – tout objet cassé en deux en signe de contrat ou d'accord, ou marqué et brisé pour enregistrer une dette. Donc, la source première de notre mot « symbole », ce sont ces objets brisés pour enregistrer les diverses formes de contrat d'endettement. C'est assez frappant. Mais il y a encore plus remarquable : le mot chinois contemporain pour dire « symbole », *fu* ou *fu hao*, a presque exactement la même origine[148].

Commençons par le terme grec *sumbolon*. Deux amis, au cours d'un dîner, peuvent créer un *sumbolon* s'ils prennent un objet – une bague, un osselet, de la vaisselle – et le cassent en deux. Quand, plus tard, à un moment quelconque, l'un des deux aura besoin de l'aide de l'autre, il pourra ramener sa moitié pour rappeler le souvenir de l'amitié. Les archéologues ont trouvé des centaines de petites tablettes brisées d'amitié à Athènes, souvent en argile. Plus tard, elles sont devenues des moyens de sceller un contrat, l'objet tenant lieu de témoin[149]. Le mot a été utilisé aussi pour désigner toutes sortes de jetons, comme ceux que l'on donnait aux jurés athéniens et qui leur conféraient le droit de vote, ou les tickets d'entrée au théâtre. On pouvait l'employer aussi en référence à la monnaie, mais seulement si cette monnaie n'avait aucune valeur intrinsèque : des pièces de

bronze dont la valeur n'était fixée que par une convention locale[150]. Lorsque le mot renvoyait à des documents écrits, un *sumbolon* pouvait aussi être un passeport, un contrat, un mandat ou un reçu. Par extension, il a pris d'autres significations : présage, signe annonciateur, symptôme, et enfin, au sens qui nous est aujourd'hui familier, symbole.

Il semble être parvenu à ce dernier sens par un double chemin. Aristote s'est focalisé sur le fait qu'un objet de taille peut être n'importe quoi. Sa nature importe peu ; la seule considération qui compte, c'est qu'il soit possible de le couper en deux. Il en va de même pour le langage : les mots sont des sons que nous utilisons pour renvoyer à des objets, ou à des idées, mais la relation est arbitraire. Les anglophones n'ont aucune raison particulière, par exemple, de choisir *dog* pour désigner un animal et *god* pour désigner une divinité plutôt que le contraire. La seule raison, c'est la convention sociale : un accord entre tous les locuteurs d'une langue qui décide que tel son renverra à telle chose. Vus sous cet angle, tous les mots sont les symboles arbitraires d'un accord[151]. Il en va évidemment de même pour la monnaie – pour Aristote, ce ne sont pas seulement les pièces de bronze insignifiantes que nous pouvons convenir de traiter comme si elles valaient tel montant ; toute monnaie, même l'or, n'est qu'un *sumbolon*, une convention sociale[152].

Tout cela relevait presque du sens commun au XIIIe siècle, celui de saint Thomas d'Aquin : les monarques pouvaient alors changer la valeur de la monnaie par une simple proclamation. Mais les théories médiévales des symboles dérivaient moins d'Aristote que des religions à mystère de l'Antiquité, où l'on avait donné le nom de *sumbolon* à certaines formules ou à certains talismans cryptiques que seuls les initiés pouvaient comprendre[153]. Le mot en était donc venu à désigner un signe concret, perceptible par les sens, qui ne pouvait être compris qu'en référence à une réalité cachée, entièrement extérieure au champ de l'expérience sensorielle[154].

Le théoricien du symbole dont l'œuvre a été la plus lue et la plus respectée au Moyen Âge était un mystique chrétien grec du VIe siècle dont le véritable nom est perdu pour l'histoire, mais que l'on appelle par son pseudonyme Denys l'Aréopagite[155]. Il a pris la notion dans ce dernier sens pour

affronter ce qui allait devenir le grand problème intellectuel de l'époque : comment est-il possible aux humains d'avoir une connaissance de Dieu ? Nous dont le savoir est confiné à ce que nos sens peuvent percevoir de l'univers matériel, comment pouvons-nous avoir connaissance d'un être dont la nature est absolument étrangère à cet univers matériel – « cette infinité au-delà de l'être », écrit-il, « cette unicité qui est au-delà de l'intelligence »[156] ? Ce serait impossible s'il n'y avait pas la toute-puissance de Dieu, qui peut faire n'importe quoi : comme il met son corps dans l'eucharistie, il peut se révéler à nos esprits à travers une infinie variété de formes matérielles. Dans une mise en garde fascinante, Denys précise que nous ne pourrons commencer à comprendre comment fonctionnent les symboles que lorsque nous ne penserons plus que les choses divines sont probablement belles. Les images d'anges lumineux et de chars célestes ne peuvent que nous brouiller les idées, puisque nous serons tentés d'imaginer que le ciel ressemble à cela, alors qu'en fait nous ne pouvons pas concevoir à quoi ressemble le ciel. Non, les symboles effectifs sont, comme le *sumbolon* initial, des objets quotidiens apparemment choisis au hasard, souvent laids, ridicules, dont l'incongruité même nous rappelle qu'ils *ne sont pas* Dieu, que Dieu « échappe à tout ce qui est matériel », même si, en un autre sens, ils sont Dieu[157]. Mais ils ne sont plus, en quelque sens que ce soit, les marques d'un accord entre égaux : cette notion a entièrement disparu. Les symboles sont des dons, absolus, gratuits, des dons hiérarchiques, offerts par un être à tel point supérieur à nous que toute idée de réciprocité, de dette ou d'obligations mutuelles est inconcevable[158].

Comparons le lexique grec évoqué plus haut à cet extrait d'un dictionnaire chinois :

FU : être d'accord avec, entailler ; les deux moitiés d'un objet de taille
- preuve ; preuve d'identité, certificat
- tenir une promesse, tenir parole
- réconcilier
- l'accord mutuel entre le mandat du ciel et les affaires humaines
- un talon, un chèque
- un sceau ou un cachet impérial

- un mandat, une mission, des lettres de créance
- comme l'harmonie des deux moitiés d'un objet de taille, un accord parfait
- un symbole, un signe[159]…

L'évolution est presque exactement la même. Comme les *sumbola*, les *fu* peuvent être des objets de taille, des contrats, des sceaux officiels, des mandats, des passeports ou des lettres de créance. En tant que promesses, ils peuvent incarner un accord, un contrat de prêt ou même une relation de vasselage féodal – puisqu'un petit seigneur qui acceptait de devenir le vassal d'un autre coupait en deux un bâton de taille, exactement comme s'il empruntait du grain ou de l'argent. Le trait commun semble être, entre deux parties qui commencent comme égales, un contrat dans lequel l'une d'elles accepte de se subordonner. Plus tard, l'État étant devenu plus centralisé, nous entendons essentiellement parler de *fu* donné à un fonctionnaire en vue de la transmission d'un ordre : quand il était affecté dans les provinces, il prenait la moitié gauche avec lui ; plus tard, lorsque l'empereur souhaitait lui envoyer d'importantes instructions, le messager apportait avec elles la moitié droite, pour que le fonctionnaire sache qu'il s'agissait bien de la volonté impériale[160].

Nous avons déjà vu que le papier-monnaie semble s'être développé à partir de versions papier de ces contrats de dette coupés en deux et réunis. Pour les théoriciens chinois, le raisonnement d'Aristote faisant de la monnaie une simple convention sociale n'avait évidemment rien de radical ; cela allait de soi. La monnaie était tout ce que l'empereur transformait en monnaie. Bien qu'il y eût, même ici, une légère réserve : on a vu dans l'une des entrées ci-dessus que le mot *fu* pouvait aussi signifier « l'accord mutuel entre le mandat du ciel et les affaires humaines ». Comme les fonctionnaires étaient nommés par l'empereur, l'empereur était, en dernière analyse, nommé par un pouvoir supérieur, et il ne pouvait gouverner efficacement que tant qu'il se conformait à son mandat ; c'est pour cela que les heureux présages s'appelaient *fu* : ils indiquaient que le ciel approuvait le monarque, comme les désastres naturels révélaient qu'il s'était écarté du bon chemin[161].

Ici, les idées chinoises se rapprochaient un peu plus des idées chrétiennes.

Mais les conceptions chinoises du cosmos s'en écartaient sur un point crucial : puisqu'elles ne mettaient nullement l'accent sur un écart absolu entre notre monde et celui qui s'étendait au-delà, elles n'excluaient absolument pas la possibilité d'établir des relations contractuelles avec les dieux. C'était particulièrement vrai dans le taoïsme médiéval, où les moines étaient ordonnés au cours d'une cérémonie qu'on appelait le « bris de l'objet de taille » : on y déchirait un morceau de papier qui représentait un contrat avec le ciel[162]. Il en allait de même des talismans magiques, également appelés *fu*, qu'un adepte pouvait recevoir de son maître. C'étaient littéralement des objets de taille : l'adepte en gardait une moitié ; l'autre, disait-on, était conservée par les dieux. Ces *fu* talismans prenaient la forme de diagrammes, censés représenter une sorte d'écriture céleste que seuls les dieux pouvaient comprendre et par laquelle ils s'engageaient à assister le porteur, souvent en lui donnant le droit de convoquer des armées de protecteurs divins : avec leur aide, il pourrait tuer les démons, guérir les malades ou exercer d'autres pouvoirs miraculeux. Mais ces talismans pouvaient aussi devenir, comme les *sumbola* de Denys, des objets de contemplation, qui permettraient à l'esprit d'atteindre, au stade ultime, un certain savoir sur le monde invisible au-delà du nôtre[163].

Parmi les symboles visuels les plus impressionnants qui nous soient venus de la Chine médiévale, beaucoup renvoient à ces talismans : par exemple, le symbole du fleuve, ou, d'ailleurs, le symbole yin-yang, qui s'est apparemment développé à partir de lui[164]. Regardons un symbole yin-yang : il est assez facile d'imaginer les moitiés gauche et droite (appelées aussi parfois « mâle » et « femelle ») d'un objet de taille.

*

Avec l'objet de taille, plus besoin de témoins ; si les deux moitiés s'emboîtent, tout le monde sait que l'accord entre les parties contractantes existe. C'est pourquoi Aristote y a vu une bonne métaphore pour les mots : le mot A correspond au concept B parce qu'en vertu d'un accord tacite nous agirons comme si les deux correspondaient. Les objets de taille peuvent naître comme de simples symboles d'amitié et de solidarité, mais, dans presque tous les exemples ultérieurs, ce qui frappe, c'est que l'accord entre

les deux parties consiste, en fait, à créer une relation d'inégalité, de dette, d'obligation, de subordination de l'un aux ordres de l'autre. C'est ce qui rend possible d'utiliser la métaphore pour la relation entre le monde matériel et un monde plus puissant qui, en dernière analyse, lui donne sens. Les deux faces sont les mêmes. Mais ce qu'elles créent, c'est la différence absolue. Voilà pourquoi, pour un mystique chrétien médiéval comme pour des magiciens chinois médiévaux, les symboles pouvaient être au sens littéral des fragments du ciel – même si, pour le premier, ils apportaient un langage permettant d'avoir une certaine compréhension d'êtres avec lesquels on ne pouvait absolument pas interagir, tandis que, pour les seconds, ils procuraient un moyen d'entrer en interaction et même de conclure des accords pratiques avec des êtres dont on ne pouvait absolument pas comprendre la langue.

En un sens, ce n'est qu'une nouvelle manifestation des dilemmes qui surgissent toujours quand nous essayons de réimaginer le monde en termes de dettes – un accord particulier entre deux égaux pour dire qu'ils ne seront plus égaux jusqu'au moment où ils redeviendront égaux. Mais le problème a acquis une acuité particulière au Moyen Âge, où l'économie s'était pour ainsi dire spiritualisée. Puisque l'or et l'argent avaient migré dans les lieux sacrés, les transactions ordinaires se menaient essentiellement à crédit. Inévitablement, les controverses sur la richesse et les marchés sont devenues des débats sur la dette et la morale, et les débats sur la dette et la morale sont devenus des discussions sur la nature de notre place dans l'univers. Comme nous l'avons vu, les solutions ont été extrêmement différentes. L'Europe et l'Inde ont connu un retour à la hiérarchie ; la société a été organisée par ordres, de rangs différents : les prêtres, les guerriers, les marchands et les paysans (ou simplement, dans la chrétienté, les prêtres, les guerriers et les paysans). Les dettes entre les ordres étaient jugées menaçantes, parce qu'elles supposaient une égalité potentielle et conduisaient souvent à la violence ouverte. En Chine, en revanche, la dette est souvent devenue le principe directeur du cosmos : dettes karmiques, dettes de lait, dettes contractées entre humains et puissances célestes. Du point de vue des autorités, toutes conduisaient à l'excès, et potentiellement à d'immenses concentrations de capital qui risquaient de déstabiliser totalement l'ordre social. Il incombait à l'État d'intervenir en permanence pour assurer le fonctionnement harmonieux et équitable des marchés et

éviter ainsi de nouvelles poussées de fièvre populaires. Dans le monde de l'islam, où les théologiens soutenaient que Dieu recréait l'univers entier à chaque instant, les fluctuations du marché étaient perçues, au contraire, comme une manifestation de plus de la volonté divine.

Ce qui est frappant, c'est que la condamnation confucéenne du marchand et sa célébration islamique ont finalement abouti au même résultat : des sociétés prospères aux marchés florissants, mais où ne se coagulaient jamais les conditions d'émergence des grandes banques commerciales et des grandes firmes industrielles qui allaient devenir le signe distinctif du capitalisme moderne. C'est particulièrement frappant dans le cas de l'islam. Il est certain que le monde islamique a produit des personnages qu'il est difficile de nommer autrement que capitalistes. On appelait les gros négociants *sâhib al-mâl*, les « propriétaires du capital », et les juristes parlaient librement de la création et de l'expansion de fonds d'investissements. À l'apogée du Califat, certains de ces marchands possédaient des millions de dinars et cherchaient des occasions rentables pour les investir. Pourquoi n'a-t-on rien vu émerger qui ressemble au capitalisme moderne ? Je privilégierai deux facteurs. Premièrement, les marchands musulmans semblent avoir pris au sérieux leur idéologie du libre marché. Le marché n'était pas directement surveillé par l'État ; les contrats étaient conclus entre individus – dans l'idéal, « avec une poignée de main et un regard vers le ciel » –, donc l'honneur et le crédit étaient devenus à peu près indistinguables. C'est inévitable : il ne peut y avoir de concurrence à mort s'il n'y a personne pour empêcher les concurrents de s'égorger entre eux. Deuxièmement, l'islam prenait aussi au sérieux un principe qui serait plus tard consacré dans la théorie économique classique mais très inégalement respecté en pratique : le profit est la récompense du risque. Les entreprises commerciales étaient des aventures au sens littéral du terme, où les négociants s'exposaient aux dangers des tempêtes et des naufrages, des sauvages nomades, des forêts, des steppes et des déserts, des coutumes étrangères exotiques et imprévisibles et des gouvernements arbitraires. Les mécanismes financiers conçus pour éviter ces risques étaient jugés impies. C'était l'une des objections contre l'usure : si l'on exige un taux d'intérêt fixe, les profits sont garantis. De même, les investisseurs commerciaux étaient censés partager le risque. Cela rendait impossibles la plupart des

formes de financement et d'assurance qui allaient plus tard se développer en Europe[165].

En ce sens, les monastères bouddhistes de la Chine du début du Moyen Âge représentent l'option diamétralement opposée. Les Trésors inépuisables étaient inépuisables parce que, en prêtant continuellement leur argent à intérêt sans jamais toucher à leur capital, ils pouvaient garantir *de facto* des investissements sans risque. Tout était là. Ce faisant, le bouddhisme, à la différence de l'islam, a produit quelque chose qui ressemble beaucoup à une compagnie, ce qu'on appelle aujourd'hui en anglais *corporation* – des entités que, par une charmante fiction juridique, nous imaginons comme des personnes, en tout point semblables aux humains, mais immortelles, et n'ayant jamais à vivre toutes les vicissitudes humaines du mariage, de la reproduction, de l'infirmité et de la mort. Pour le dire, comme il convient, avec les mots du Moyen Âge, elles ressemblent beaucoup à des anges.

Juridiquement, notre notion de compagnie est très nettement un produit du haut Moyen Âge européen. Le concept juridique faisant de la compagnie une « personne fictive » (*persona ficta*) – une personne, écrit Maitland, le grand historien britannique du droit, « qui est immortelle, poursuit et est poursuivie en justice, détient des terres, a son propre sceau, peut établir des réglementations pour les personnes naturelles dont elle est composée[166] » – a été introduit pour la première fois dans le droit canon par le pape Innocent IV en 1250, et les monastères ont été l'un des premiers types d'entités auxquels on l'a appliqué ; on a fait de même pour les universités, les églises, les municipalités et les corporations[167].

L'idée de la compagnie comme être angélique n'est pas de moi, soit dit en passant. Je l'emprunte au grand médiéviste Ernst Kantorowicz. Il fait remarquer que tout cela se passait à peu près à l'époque où Thomas d'Aquin conjecturait que les anges étaient en fait la personnification des idées platoniciennes[168]. « Selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin, écrit-il, chaque ange représentait une espèce. »

> Il n'est donc guère étonnant que les collectifs personnifiés des juristes – qui étaient sur le plan du droit des espèces immortelles – aient affiché toutes les qualités par ailleurs attribuées aux anges. […] Les [personnes fictives désindividualisées des] juristes eux-mêmes admettaient qu'il y avait

une certaine ressemblance entre leurs abstractions et les êtres angéliques. De ce point de vue, on peut donc dire que le monde de la pensée politique et juridique de la fin du Moyen Âge commença à se peupler de corps angéliques immatériels, grands et petits : ils étaient invisibles, sans âge, éternels, immortels, et parfois même dotés d'ubiquité ; et ils étaient pourvus d'un *corpus intellectuale* ou *mysticum* qui pouvait soutenir toute comparaison avec les « corps spirituels » des êtres célestes[169].

Tout cela mérite d'être souligné, car, si nous supposons souvent que l'existence des grandes compagnies a quelque chose de naturel ou d'inévitable, au regard de l'histoire elles sont en fait des créatures étranges, exotiques. Aucune autre grande tradition n'a produit une chose pareille[170]. Elles sont la contribution la plus spécifiquement européenne – et aussi la plus durable – à l'infinie prolifération d'entités métaphysiques si caractéristique du Moyen Âge.

Elles ont, bien sûr, beaucoup changé au fil du temps. Les entités collectives médiévales possédaient des biens et s'engageaient souvent dans des affaires financières complexes, mais elles n'étaient en aucun cas des entreprises en quête de profit au sens moderne. Les plus proches de ce profil, on n'en sera peut-être pas surpris, étaient les ordres monastiques – surtout les cisterciens –, dont les monastères sont devenus un peu comme ceux des bouddhistes chinois : ils étaient entourés de moulins et de forges, ils pratiquaient une agriculture commerciale rationalisée avec une main-d'œuvre de « frères convers » qui étaient en réalité des travailleurs salariés, ils filaient et exportaient de la laine. Certains ont même parlé de « capitalisme monastique »[171]. Mais ce qui a vraiment préparé le terrain pour le capitalisme au sens courant du terme, c'est le début de l'auto-organisation des marchands en corps éternels, en vue de s'assurer des monopoles, de droit ou de fait, et d'esquiver les risques ordinaires du commerce. La Society of Merchant Adventurers, qui reçut sa charte du roi Henri IV à Londres en 1407, est un excellent exemple. Malgré la consonance romantique de son nom, elle avait pour activité essentielle d'acheter les lainages britanniques et de les vendre dans les foires de Flandre. Ce n'était pas une compagnie par actions au sens moderne, elle ressemblait à une corporation marchande médiévale à l'ancienne ; elle n'en offrait pas moins une structure permettant à des marchands riches et âgés d'accorder simplement des prêts à de jeunes négociants, et elle est parvenue

à s'assurer un contrôle assez exclusif du commerce lainier pour que des profits substantiels soient garantis[172]. Mais quand des compagnies de ce type ont commencé à s'engager dans des aventures armées outre-mer, une ère nouvelle de l'histoire de l'humanité a commencé.

ap. *Somme théologique*, 1a 2ae, 2, 1, quest. 2, art. 1, resp. ; in *Somme théologique. La Béatitude* : *1a-2ae, questions 1-5*, trad. fr. de S. Pinckaers, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 47-48.

aq. 1 636 litres.

ar. *Le Banquet*, 191b ; trad. fr. de Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 33.

Chapitre 11

L'âge des grands empires capitalistes (1450-1971)

> – J'ai donc dit onze pesos, mais comme tu ne peux pas me payer comptant, je marque onze pesos de plus. Total : vingt-deux. Onze pour la couverture et le *petate*, onze parce que tu n'as pas de quoi payer. N'est-ce pas, Criserio ?
> Criserio n'entendait rien aux chiffres […] c'est pourquoi il se contentait de répéter :
> – C'est bien ainsi, patron.
> […]
> Don Arnulfo était un honnête homme, honorablement connu, il traitait ses péons mieux que ne le faisaient la plupart des propriétaires de ses amis qui, eux, étaient infiniment moins bienveillants avec leurs ouvriers.
> – Cette chemise coûte cinq pesos. Entendu ? Bien. Et puisque tu ne peux me la payer maintenant, cela fera cinq pesos de plus. Mais comme tu es mon débiteur, nous disons cinq pesos supplémentaires. Et étant donné que tu ne pourras jamais me payer une telle somme, je te marque encore cinq pesos. Autrement dit, cinq plus cinq, plus… Voyons, cela fait vingt pesos, et tu es bien d'accord ?
> – D'accord, patron.
> Un péon ne pouvait s'acheter une chemise quand il en avait envie. Seul son patron acceptait de la lui vendre à crédit. Il travaillait chez lui et ne pouvait le quitter tant qu'il lui devait un seul centavo.
>
> B. Traven, *La Charrette*.

L'époque inaugurée par ce que nous appelons les « Grandes Découvertes » a été marquée par tant de phénomènes authentiquement nouveaux – l'essor de la science moderne, le capitalisme, l'humanisme, l'État-nation – qu'il peut paraître étrange de n'y voir qu'un retournement dans un cycle historique. Mais, du point de vue que j'ai développé dans ce livre, c'est bien ce qu'elle a été.

Elle commence vers 1450 par une prise de distance avec les monnaies virtuelles et les économies de crédit et par un retour à l'or et à l'argent. Puis le flux de lingots en provenance des Amériques accélère considérablement ce processus en déclenchant en Europe occidentale une « révolution des

prix » qui met la société traditionnelle sens dessus dessous. De plus, le retour du lingot s'accompagne de celui de quantité d'autres phénomènes qui, au Moyen Âge, avaient été en grande partie éliminés ou neutralisés : les immenses empires et les armées de métier, la guerre de prédation massive, l'usure sans entrave et le péonage, mais aussi les philosophies matérialistes, une nouvelle poussée de créativité philosophique et scientifique – et même l'esclavage en pleine propriété. Il ne s'agissait nullement d'une répétition pure et simple. Toutes les composantes de l'Âge axial sont réapparues, mais elles se sont agencées d'une façon totalement différente.

*

Le XVe siècle est une période particulière dans l'histoire européenne. C'est un siècle de catastrophes sans fin : les grandes villes sont régulièrement décimées par la peste noire ; l'économie commerciale s'affaisse et, dans certaines régions, s'effondre totalement ; des villes entières font faillite et cessent de payer leurs emprunts ; les classes de chevaliers se disputent ce qui reste en dévastant les campagnes par une guerre endémique. Même en termes géopolitiques, la chrétienté chancelle, tandis que l'Empire ottoman, non content de s'emparer des vestiges de Byzance, avance à bon rythme en Europe centrale : ses forces sont en pleine expansion sur terre et sur mer.

En même temps, du point de vue de beaucoup de paysans ordinaires et de simples travailleurs des villes, c'est la meilleure des époques. L'un des effets pervers de la peste bubonique, qui a tué environ un tiers de la population active européenne, est une hausse spectaculaire des salaires. Elle n'a pas lieu immédiatement, mais c'est surtout parce que la première réaction des autorités est de légiférer pour geler les rémunérations ou même pour tenter de lier à nouveau les paysans libres à la terre. Ces efforts se heurtent à une résistance puissante, dont le point culminant est une série de soulèvements populaires dans toute l'Europe. Ils sont écrasés, mais les autorités sont aussi contraintes au compromis. Bientôt, les gens ordinaires s'enrichissent tant que les États doivent introduire de nouvelles lois interdisant aux personnes de basse extraction de porter de la soie et de l'hermine, et limitant le nombre de jours fériés, qui, dans bien des villes et des paroisses, commençaient à manger un tiers, voire la moitié de l'année. Le XVe siècle est d'ailleurs considéré comme l'apogée de la vie festive

médiévale, avec ses chars et ses dragons, ses arbres de mai et ses fêtes de paroisse très arrosées, ses Abbés de Déraison et ses Princes des Sots[1].

Au fil des siècles suivants, tout cela allait être détruit. La vie festive serait systématiquement attaquée par les réformateurs puritains en Angleterre, puis, finalement, par les réformateurs partout, catholiques ou protestants. En même temps, sa base économique dans la prospérité populaire allait se dissoudre.

Pourquoi est-ce arrivé ? Il y a eu sur ce point un débat historique intense pendant des siècles. Voici ce que nous savons : tout a commencé par une inflation massive. En Angleterre, par exemple, de 1500 à 1650, les prix ont augmenté de 500 %, mais les salaires l'ont fait beaucoup plus lentement, si bien qu'en cinq générations les salaires réels sont tombés à 40 %, peut-être, de leur niveau initial. Il en est allé de même partout en Europe.

Pourquoi cela ? L'explication favorite, depuis que le juriste français Jean Bodin l'a avancée pour la première fois en 1568, est le gigantesque flux d'or et d'argent qui s'est déversé en Europe après la conquête du Nouveau Monde. La valeur des métaux précieux s'étant effondrée, dit ce raisonnement, le prix de tout le reste est monté en flèche, et les salaires n'ont pu tenir le rythme[2]. Il y a quelques données à l'appui de cette thèse. L'apogée de la prospérité populaire, vers 1450, correspondait bien à une période où les lingots – donc les pièces de monnaie – étaient particulièrement rares[3]. Le manque de liquidités semait le chaos, notamment dans le commerce international. Dans les années 1460, nous entendons parler de navires aux belles cargaisons qui sont contraints de quitter de grands ports parce que nul n'a assez d'argent entre les mains pour acheter leurs marchandises. Le problème n'a commencé à se résoudre que plus tard dans la décennie, avec une soudaine poussée de la production dans les mines d'argent de Saxe et du Tyrol, suivie par l'ouverture de nouvelles routes maritimes vers la Côte de l'Or en Afrique occidentale. Puis sont venues les conquêtes de Cortès et de Pizarre. De 1520 à 1640, un nombre fabuleux de tonnes d'or et d'argent venues du Mexique et du Pérou ont traversé l'Atlantique et le Pacifique à bord des navires du Trésor espagnol.

Le problème avec ce récit traditionnel, c'est qu'un très faible pourcentage de cet or et de cet argent est resté durablement en Europe. L'essentiel de l'or a fini dans les temples indiens, et l'écrasante majorité des lingots d'argent

ont été expédiés en Chine. Ce dernier point est crucial. Si nous voulons vraiment comprendre les origines de l'économie mondiale moderne, le bon point de départ n'est pas du tout l'Europe. Le fond de l'affaire, c'est que la Chine a abandonné l'usage du papier-monnaie. C'est une histoire qui mérite d'être exposée brièvement, car fort peu de gens la connaissent.

*

Après la conquête de la Chine par les Mongols en 1271, ceux-ci ont maintenu le système du papier-monnaie et même tenté, à l'occasion, de l'introduire dans les autres régions de leur empire (en général, ce fut un désastre). Mais, en 1368, ils ont été renversés par l'une de ces grandes insurrections populaires dont la Chine est coutumière et, une fois de plus, un ancien chef paysan a pris le pouvoir.

Pendant leur siècle de domination, les Mongols avaient coopéré étroitement avec les marchands étrangers, qui s'étaient ainsi attiré la haine de la population. C'est l'une des raisons pour lesquelles les ex-rebelles, devenus la dynastie Ming, se méfiaient du commerce sous toutes ses formes et défendaient une vision romantique à base de communautés agraires autosuffisantes. Cette orientation a eu certaines conséquences malheureuses. Elle a inspiré le maintien de l'ancienne fiscalité mongole, où l'on payait l'impôt en travail et en nature ; or il reposait sur un système qui créait presque des castes : les sujets étaient enregistrés en tant que paysans, artisans ou soldats, et il leur était interdit de changer d'emploi. Cette politique s'est révélée extraordinairement impopulaire. Si l'investissement de l'État dans l'agriculture, les routes et les canaux a bel et bien déclenché une expansion du commerce, une grande partie de ces échanges étaient techniquement illégaux, et les taxes sur les récoltes étaient si lourdes que de nombreux paysans endettés commençaient à fuir leurs terres ancestrales[4].

En général, ces populations flottantes cherchent à peu près n'importe quel moyen d'existence, sauf un emploi industriel régulier ; ici comme en Europe, la plupart préféraient associer petits travaux, colportage, métiers du divertissement, piraterie ou banditisme. En Chine, beaucoup se faisaient aussi prospecteurs. Il y a eu une petite ruée vers l'argent : les mines illégales jaillissaient partout. En lieu et place du papier-monnaie officiel et des ligatures de pièces de bronze, le lingot d'argent « brut » est vite devenu

la monnaie réelle de l'économie souterraine informelle. Quand l'État a tenté de fermer les mines clandestines dans les années 1430 et 1440, ses efforts ont déclenché des insurrections locales : les prospecteurs ont fait alliance avec les paysans évincés, pris des villes et parfois menacé des provinces entières[5].

Finalement, l'État n'a même plus essayé d'éliminer l'économie souterraine. Inversant du tout au tout sa politique, il a cessé d'émettre du papier-monnaie, légalisé les mines, laissé le lingot d'argent devenir la devise reconnue des grosses transactions et même autorisé des hôtels des monnaies privés à fournir des ligatures de pièces[6]. Ces décisions ont permis à l'État d'abandonner graduellement le système d'extorsion de travail pour le remplacer par un système fiscal uniforme où l'impôt se payait en argent.

En fait, l'État chinois était revenu à sa vieille politique : encourager les marchés et intervenir uniquement pour prévenir toute concentration indue de capital. Le succès a vite été spectaculaire, et les marchés chinois ont connu un essor formidable. Beaucoup, d'ailleurs, disent que les Ming ont accompli un exploit presque unique dans l'histoire mondiale : ce fut une époque de croissance explosive de la population chinoise, et pourtant les niveaux de vie se sont nettement améliorés[7]. Il y avait toutefois un problème : avec la nouvelle politique, le régime devait faire en sorte que l'offre d'argent reste abondante dans le pays pour prévenir la hausse des prix et réduire au minimum l'agitation populaire – mais les mines chinoises se sont épuisées très rapidement. Si, dans les années 1530, de nouvelles mines d'argent ont été découvertes au Japon, elles aussi ont été épuisées en une ou deux décennies. Très vite, la Chine a dû se tourner vers l'Europe et le Nouveau Monde.

L'Europe exportait vers l'Orient de l'or et de l'argent depuis l'époque romaine. C'est qu'elle n'avait jamais produit grand-chose que les Asiatiques souhaitaient acheter : elle était donc forcée de payer en espèces les soies, les épices, l'acier et ses autres importations. Les débuts de l'expansion européenne ont essentiellement été des tentatives pour s'assurer un accès soit aux produits de luxe orientaux, soit à de nouvelles sources d'or et d'argent pour les payer. Initialement, l'Europe atlantique n'avait en réalité qu'un seul avantage substantiel sur ses rivaux musulmans : une tradition active et avancée de guerre navale, affinée par des siècles de

conflits en Méditerranée. Dès l'instant où Vasco de Gama est entré dans l'océan Indien en 1498, le principe qui faisait des mers une zone de commerce pacifique a pris fin. Les flottilles portugaises ont commencé à bombarder et à saccager toutes les villes portuaires qu'elles rencontraient, puis à prendre le contrôle de points stratégiques et à extorquer aux marchands sans armes de l'océan Indien le prix de la protection – le droit de poursuivre leurs activités sans être molestés.

Presque simultanément, Christophe Colomb – cartographe génois en quête d'un raccourci pour atteindre la Chine – a débarqué dans le Nouveau Monde, et les Empires espagnol et portugais sont tombés sur le plus grand profit d'aubaine de l'histoire de l'humanité : des continents entiers pleins de fabuleuses richesses, dont les habitants, seulement munis d'armes de l'âge de pierre, avaient commodément commencé à mourir pratiquement dès leur arrivée. La conquête du Mexique et du Pérou a permis la découverte d'énormes sources nouvelles de métal précieux, et elles ont été exploitées implacablement et systématiquement : on est allé jusqu'à examiner, ou presque, les populations environnantes pour extraire le plus possible de métal précieux le plus vite possible. Comme l'a récemment souligné Kenneth Pomeranz, rien de tout cela n'eût pu avoir lieu sans la demande asiatique de métaux précieux, pratiquement illimitée :

> […] si la dynamique de l'économie chinoise en particulier n'avait pas été telle que la transformation de son étalon monétaire pouvait absorber les quantités stupéfiantes d'argent extraites en trois siècles du Nouveau Monde, ces mines auraient fort bien pu perdre toute rentabilité en quelques décennies. L'inflation massive des prix définis en argent en Europe entre 1500 et 1640 traduit la perte de valeur qui frappait ce métal, bien que l'Asie absorbât une grande partie de l'approvisionnement[8].

En 1540, un excédent d'argent provoqua un effondrement des prix dans toute l'Europe. Les mines américaines, à ce stade, auraient simplement cessé de fonctionner, et l'ensemble du projet de colonisation de l'Amérique se serait effondré, s'il n'y avait pas eu la demande de la Chine[9]. Les galions du Trésor qui gagnaient l'Europe ont vite cessé de décharger leur cargaison : ils repartaient contourner l'Afrique et traverser l'océan Indien pour gagner Canton. Après 1571, avec la fondation de la ville espagnole de Manille, ils se sont mis à traverser directement le Pacifique. À la fin du

XVIe siècle, la Chine importait près de 50 tonnes d'argent par an, soit environ 90 % de son argent, et au début du XVIIe siècle 116 tonnes, soit plus de 97 % [10]. Pour les payer, elle devait exporter de la soie, de la porcelaine et d'autres marchandises en quantité considérable. Beaucoup de ces produits chinois sont allés en définitive dans les villes nouvelles d'Amérique latine. Ce commerce asiatique est devenu l'élément majeur de l'économie mondiale émergente, et ceux qui en contrôlaient les ultimes leviers financiers – notamment les marchands-banquiers italiens, néerlandais et allemands – se sont enrichis prodigieusement.

Mais comment, au juste, la nouvelle économie mondiale a-t-elle provoqué l'effondrement des niveaux de vie en Europe ? Une chose est certaine : *ce n'est pas* en apportant de grosses quantités de métal précieux pour les transactions quotidiennes. Si elle a eu un impact sur ce plan-là, elle a eu plutôt l'effet inverse. Les hôtels des monnaies européens ont bien frappé énormément de reals, de thalers, de ducats et de doublons, qui sont devenus le nouveau moyen de paiement commercial du Nicaragua au Bengale, mais pratiquement aucun ne s'est retrouvé dans les poches des Européens ordinaires. Nous entendons d'ailleurs des récriminations constantes sur la pénurie de pièces de monnaie. En Angleterre :

> Sous les Tudors, la monnaie en circulation était souvent si rare que les contribuables n'avaient pas assez de pièces pour payer les « dons », l'impôt sur les ressources et les « dixièmes » qu'ils devaient acquitter. De temps à autre, ils devaient remettre leur vaisselle, la quasi-monnaie la plus commode dont disposaient la plupart des gens[11].

Il en allait ainsi pratiquement partout en Europe. Malgré l'afflux massif du métal des Amériques, la plupart des familles avaient si peu de pièces qu'elles en étaient régulièrement réduites à fondre l'argenterie pour payer leurs impôts.

Elles le faisaient parce qu'il était *obligatoire* de payer le fisc en métal. Les transactions quotidiennes, en revanche, continuaient à fonctionner à peu près comme au Moyen Âge, au moyen de diverses formes de monnaie virtuelle de crédit : objets de taille, billets de reconnaissance de dette, ou, au sein des petites communautés, simplement en n'oubliant pas qui devait quoi à qui. Ce qui a vraiment provoqué l'inflation, c'est que les maîtres ultimes des lingots – les États, les banquiers, les gros négociants – ont utilisé leur

mainmise sur le métal pour commencer à changer les règles du jeu, d'abord en posant que l'or et l'argent étaient la monnaie, puis en introduisant à leur propre usage de nouvelles formes de monnaie de crédit, tout en minant et détruisant lentement les systèmes locaux fondés sur la confiance qui permettaient aux petites collectivités, dans toute l'Europe, d'opérer pour l'essentiel en se passant de monnaie métallique.

Ce fut une bataille politique, même si ce fut aussi une controverse théorique sur la nature de la monnaie. Le nouveau régime de monnaie-lingot n'a pu être imposé que par une violence pratiquement sans précédent – pas seulement au-delà des océans, mais aussi dans les pays d'origine. Dans une grande partie de l'Europe, la première réaction à la « révolution des prix » et à la clôture des communaux qui l'a accompagnée – les *enclosures* – n'a pas été très différente de ce qui venait de se passer en Chine : des milliers d'anciens paysans se sont enfuis ou ont été chassés de leurs villages, ils sont devenus des vagabonds, des « hommes sans maître », et tout cela s'est terminé par des insurrections populaires. Mais la réaction des États européens a été entièrement différente. Les soulèvements ont été écrasés et, cette fois, n'ont été suivis d'aucune concession. Les vagabonds ont été arrêtés, expédiés dans les colonies en tant que travailleurs « engagés », enrôlés dans les armées et les flottes coloniales – ou, finalement, mis au travail dans des usines sur le territoire national.

Ce processus a été presque entièrement mené à bien par une manipulation de la dette. La nature même de la dette est donc redevenue l'une des principales pommes de discorde.

Première partie : cupidité, terrorisme, indignation, dette

Les spécialistes ne cesseront sans doute jamais leurs controverses sur les raisons de la grande « révolution des prix » – essentiellement parce que le type d'instrument théorique applicable au sujet n'est pas clair. Pouvons-nous vraiment utiliser les méthodes de la science économique moderne, élaborées afin de comprendre comment opèrent les institutions économiques contemporaines, pour décrire les batailles politiques qui ont conduit à la création de ces mêmes institutions ?

Le problème n'est pas seulement conceptuel. Il est aussi moral. Appliquer une approche macroéconomique que l'on pourrait croire « objective » aux

origines de l'économie mondiale, c'est considérer que les comportements des premiers explorateurs, marchands et conquérants européens sont des réactions rationnelles à des opportunités – comme si c'était ce qu'aurait fait n'importe qui dans la même situation. C'est cela qu'effectue, souvent, le recours aux équations – donner l'impression que certaines suppositions sont parfaitement naturelles : si l'on peut vendre l'argent en Chine deux fois plus cher qu'à Séville et que les Sévillans peuvent mettre la main sur de grosses quantités d'argent et les transporter jusqu'en Chine, il est évident qu'ils le feront, dussent-ils pour cela détruire des civilisations entières. Ou : s'il y a une demande de sucre en Angleterre et que réduire en esclavage des millions de personnes est le moyen le plus simple d'obtenir de la main-d'œuvre pour le produire, il est inévitable que certains les asservissent. En réalité, l'histoire montre très clairement que ce n'est pas vrai. De nombreuses civilisations ont probablement été en position de semer le chaos à l'échelle où l'ont fait les puissances européennes aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles (à commencer par la Chine des Ming elle-même). Pratiquement aucune n'a agi ainsi[12].

Examinons, par exemple, comment ont été extraits l'or et l'argent des mines américaines. L'extraction a commencé presque aussitôt après la chute de la capitale aztèque, Tenochtitlán, en 1521. Si nous supposons souvent que la population mexicaine a été décimée par les nouvelles maladies qu'ont introduites les Européens, les observateurs contemporains ont eu le sentiment qu'un autre facteur avait joué un rôle au moins égal : l'envoi forcé dans les mines des indigènes fraîchement vaincus[13]. Dans *La Conquête de l'Amérique*, Tzvetan Todorov résume certains des rapports les plus effroyables, pour la plupart rédigés par des prêtres et des moines espagnols qui, même s'ils croyaient par principe que l'extermination des Indiens était le jugement de Dieu, ne pouvaient dissimuler leur horreur quand ils voyaient des soldats espagnols essayer les lames de leurs épées en éviscérant au hasard des passants, ou arracher les bébés du dos de leurs mères pour les donner à manger aux chiens. Peut-être pourrait-on évacuer ces actes en disant qu'on ne peut s'attendre à autre chose quand un groupe d'hommes lourdement armés – dont beaucoup ont un lourd passé de violence criminelle – reçoit l'impunité totale, mais ce que révèlent les rapports venus des mines est d'ordre beaucoup plus systémique. Quand

Fray Toribio de Motolinia énumère les dix fléaux que Dieu a infligés, croit-il, aux habitants du Mexique, il mentionne la petite vérole, la guerre, la famine, le travail forcé, les impôts (à cause d'eux, beaucoup ont dû vendre leurs enfants à des usuriers, et d'autres ont été torturés à mort dans des prisons effroyables), les milliers de personnes qui sont mortes en construisant la capitale. Et surtout, insiste-t-il, le nombre inimaginable de morts dans les mines :

> La huitième plaie fut les esclaves qu'on jetait dans les mines. [D'abord on prenait ceux qui étaient déjà des esclaves chez les Aztèques ; ensuite ceux qui avaient fait preuve d'insubordination ; enfin tous ceux qu'on pouvait attraper. Pendant les premières années après la conquête, le commerce des esclaves est florissant, et les esclaves changent souvent de maître,] on mettait tant de marques sur leur visage, qui s'ajoutaient aux stigmates royaux, que toute leur face était écrite, car ils portaient les marques de tous ceux qui les avaient achetés et vendus.
>
> La neuvième plaie fut le service des mines, pour lequel les Indiens, lourdement chargés, marchaient soixante lieues et plus pour apporter des provisions. […] Lorsqu'ils n'avaient plus de nourriture ils mouraient, ou dans les mines ou sur la route, car ils n'avaient pas d'argent pour s'acheter à manger et que personne ne leur en donnait. Certains rentraient chez eux dans un tel état qu'ils mouraient peu après. Les corps de ces Indiens et des esclaves qui moururent dans les mines produisirent une telle puanteur, que cela provoqua la pestilence, en particulier dans les mines de Guaxaca. À une demi-lieue à la ronde et le long d'une grande partie de la route on ne pouvait guère éviter de marcher sur des cadavres ou sur des os, et les volées d'oiseaux et de corbeaux qui venaient manger ces cadavres étaient si nombreuses qu'elles obscurcissaient le soleil[14].

On a rapporté des scènes semblables au Pérou, où des régions entières ont été dépeuplées par le service forcé dans les mines, et à Hispaniola, où la population indigène a été entièrement exterminée[15].

Avec les conquistadors, nous ne parlons pas seulement de cupidité ordinaire, mais de cupidité portée à des proportions mythiques. Après tout, c'est le souvenir principal qu'ils ont laissé. Manifestement, ils n'en avaient jamais assez. Même après la conquête de Tenochtitlán ou de Cuzco et l'acquisition de richesses jusque-là inimaginables, les conquérants, presque invariablement, se regroupaient et partaient en quête de nouveaux trésors.

Au fil des âges, les moralistes n'ont cessé de fulminer contre l'infinie cupidité humaine, comme ils ont fustigé notre soif de pouvoir, selon eux inextinguible. Mais l'histoire montre que, si l'on peut à bon droit reprocher aux humains d'avoir tendance à accuser *les autres* d'agir en conquistadors, rares sont ceux qui se comportent réellement de cette façon. Même le plus ambitieux d'entre nous fait des rêves plus proches de celui de Sindbâd :

avoir des aventures, acquérir les moyens de s'établir et de vivre agréablement, puis profiter de la vie. Certes, Max Weber a soutenu que l'essence du capitalisme est l'incitation à ne jamais s'établir, à se lancer dans une expansion infinie – incitation apparue pour la première fois, pensait-il, avec le calvinisme. Mais les conquistadors étaient de bons catholiques médiévaux, même s'ils étaient issus, en général, des éléments les plus implacables et les plus dépourvus de scrupules de la société espagnole. Pourquoi ce besoin constant d'avoir plus, encore et toujours plus ?

Il pourrait être utile, je pense, de remonter au tout début de la conquête du Mexique par Hernan Cortès. Quelles étaient ses motivations immédiates ? Cortès avait émigré dans la colonie d'Hispaniola en 1504, rêvant de gloire et d'aventures ; celles-ci, pendant les quinze premières années, avaient surtout consisté à séduire les épouses des autres. Mais, en 1518, il avait réussi par l'intrigue à se faire nommer commandant d'une expédition qui devait établir une présence espagnole sur le continent. Comme l'écrirait plus tard l'un de ceux qui l'ont accompagné, Bernal Díaz del Castillo,

> il commença [alors] à soigner et à parer sa personne beaucoup plus qu'il n'en avait l'habitude. Il mit un panache à plumes et un médaillon d'or, qui lui allaient fort bien. Mais il n'avait réellement pas de quoi subvenir à toutes ces dépenses, car il était alors pauvre et couvert de dettes. Il avait à la vérité une bonne commanderie d'Indiens et des mines d'or qui donnaient un revenu satisfaisant ; mais comme il était nouvellement marié, il dépensait tout à se bien tenir, et en parures pour sa compagne. Doué d'un naturel affable, il était recherché et plaisait par sa conversation. […] Or deux négociants de ses amis […], le voyant capitaine et en voie de prospérité, lui prêtèrent quatre mille piastres et lui avancèrent des marchandises à payer sur le revenu de ses Indiens. [Il fit aussitôt fabriquer des torsades dorées qu'il ajusta sur des vêtements de velours.] Il commanda des étendards et des drapeaux brodés d'or, ajoutant aux armes de notre roi et seigneur une croix sur chaque face, avec cette inscription en latin : « Frères, suivons le signe de la croix sainte, avec une foi sincère ; avec elle nous vaincrons »[16].

Autrement dit, il vivait au-dessus de ses moyens, s'était mis en situation difficile et avait décidé, en parieur téméraire, de doubler la mise et de jouer le tout pour le tout. On comprend pourquoi, quand le gouverneur décida à la dernière minute d'annuler l'expédition, Cortès l'ignora et fit voile vers le continent avec six cents hommes, en offrant à chacun d'eux une part égale des profits de l'expédition. Lorsqu'il débarqua, il brûla ses vaisseaux : il misait vraiment tout sur la victoire.

Passons maintenant du début du livre de Díaz à son dernier chapitre. Trois ans plus tard, après avoir eu un comportement de chef militaire parmi les plus ingénieux, implacables, brillants et totalement déshonorants de l'histoire connue, Cortès tenait sa victoire. Après huit mois de guerre atroce, de combats maison par maison, et la mort de peut-être cent mille Aztèques, Tenochtitlán, l'une des plus grandes villes du monde, était entièrement détruite. On avait pris le trésor impérial, et le moment était donc venu de le partager entre les soldats survivants.

Mais, selon Díaz, le résultat a été l'indignation chez les soldats. Les officiers ont fait en sorte de garder l'essentiel de l'or et, quand le compte définitif a été annoncé, les hommes de troupe ont appris qu'ils ne recevraient que 50 à 80 pesos chacun. De plus, l'essentiel de leur part du butin a été aussitôt reprise par les officiers, en leur qualité de créanciers – car Cortès avait exigé que l'on facture aux soldats chaque équipement de remplacement ou soin médical qu'ils avaient reçu pendant le siège. La plupart ont constaté que, tous comptes faits, ils avaient perdu de l'argent dans cette affaire. Díaz écrit :

> Plusieurs de nous étaient endettés, car les arbalètes coûtaient cinquante ou soixante piastres, une escopette cent, un cheval huit cents ou mille piastres et quelquefois davantage ; une épée valait cinquante piastres, ainsi de suite en ce qui regarde la cherté de toutes les choses que nous devions acheter. Au surplus, un chirurgien qui s'appelait maître Jean et qui savait soigner certaines mauvaises blessures faisait monter le traitement à des prix excessifs. Un médecin nommé Murcia, qui était apothicaire et barbier, se mêlait aussi de nous soigner. Toutes ces dettes et autres misères que nous devions, on demandait à en être payé sur les parts de butin qui nous revenaient. Cortès, dans le but de porter remède à cet état de choses, désigna deux personnes consciencieuses, expertes dans les prix des objets, pour qu'elles appréciassent ce que pouvaient valoir les effets et les armes dont nous avions profité à crédit. […] Il fut ordonné que les évaluations ainsi faites de chacune des choses qui nous avaient été vendues et des traitements des médecins seraient mutuellement acceptées par les intéressés, et que si l'argent nous manquait pour les acquitter, on attendrait deux ans encore[17].

Les marchands espagnols ont vite facturé des prix énormément gonflés pour les produits de nécessité de base, ce qui a fait monter un peu plus l'indignation, jusqu'au jour où,

> voyant l'effronterie de plusieurs de ses hommes à lui réclamer des parts de butin plus élevées, à prétendre qu'il gardait tout pour lui et à lui demander des avances à titre de prêt, Cortès prit la

résolution de se délivrer de cet embarras en faisant occuper toutes les provinces qui lui paraissaient bonnes à coloniser[18].

Ce sont ces hommes-là qui ont fini par contrôler les provinces, et qui ont créé les systèmes locaux d'administration, de fiscalité et de travail forcé. Ce qui rend un peu plus facile de comprendre ce qui s'est passé – les Indiens au visage couvert de noms comme des chèques contresignés, ou les mines entourées par des kilomètres de cadavres en décomposition. Ce n'est pas à une psychologie de cupidité froide et calculatrice que nous avons à faire, mais à un mélange beaucoup plus complexe : la honte ou l'indignation vertueuse, la pression frénétique de dettes qui ne cessaient de se composer et de s'accumuler (il est pratiquement certain qu'il s'agissait de prêts à intérêt) et la rage de se voir en position de débiteur après tout ce qu'ils avaient enduré.

Et Cortès ? Il venait de réaliser le vol peut-être le plus colossal de l'histoire du monde. Ses dettes initiales, bien sûr, étaient maintenant insignifiantes. Mais il en accumulait toujours de nouvelles. Dès 1626, pendant qu'il était en expédition au Honduras, ses créanciers commencèrent à saisir ses biens. À son retour, il écrivit à l'empereur Charles Quint : « Quant à posséder une grande partie de la contrée, j'avoue en avoir tiré des sommes considérables, mais, toutes considérables qu'elles soient, elles ne m'empêchent point d'être pauvre et d'être endetté de plus de 500 000 piastres d'or, sans avoir un maravédis pour les payer[19]. » Mensonge, assurément (Cortès possédait à l'époque son palais personnel), mais, quelques années plus tard seulement, il en était réduit à mettre en gage les bijoux de sa femme pour financer une série d'expéditions en Californie, où il espérait refaire fortune. Celles-ci s'étant révélées non rentables, il finit par être tellement harcelé par ses créanciers qu'il dut rentrer en Espagne présenter personnellement une requête à l'empereur[20].

*

Si tout cela rappelle étrangement la quatrième Croisade, avec ses chevaliers endettés qui avaient dépouillé de leurs richesses des villes entières sans parvenir à échapper aux griffes de leurs créanciers, il y a une raison. Le capital financier qui a soutenu toutes ces expéditions venait plus

ou moins du même endroit (même si, pour l'Amérique, c'était Gênes et non Venise). De plus, cette relation – entre l'audacieux aventurier, le joueur prêt à prendre toutes sortes de risques, d'un côté, et, de l'autre, le financier prudent dont toutes les opérations s'organisent autour de la production d'une croissance inexorable, mathématique et soutenue de son revenu –, cette relation est au cœur même de ce que nous appelons aujourd'hui le « capitalisme ».

Par conséquent, notre système économique actuel s'est toujours caractérisé par une dualité particulière. Les chercheurs sont depuis longtemps fascinés par les débats qui ont suivi, dans des universités espagnoles comme Salamanque, sur l'humanité des Indiens (avaient-ils une âme ? pouvaient-ils avoir des droits juridiques ? était-il légitime de les asservir par la force ?), et ils ont aussi discuté de l'état d'esprit réel des conquistadors (avaient-ils pour leurs adversaires du mépris, de la répulsion, ou même une admiration involontaire ?)[21]. La réalité, c'est qu'aux moments cruciaux où se prenaient les décisions, rien de tout cela ne comptait. Ceux qui les prenaient ne se sentaient pas maîtres du jeu, de toute manière ; ceux qui l'étaient ne tenaient pas à connaître les détails. Voici un exemple éloquent. Pour l'exploitation des mines d'or et d'argent, après les premières années décrites par Motolinia où des millions d'Indiens avaient été tout simplement raflés et conduits à la mort, les colons se sont mis d'accord sur une politique de péonage – l'astuce habituelle : décréter des impôts élevés, prêter de l'argent à intérêt à ceux qui ne pouvaient pas les payer, puis exiger le remboursement de ces prêts par le travail. Les agents royaux tentaient régulièrement d'interdire ces pratiques : ils faisaient valoir que les Indiens étaient désormais chrétiens et qu'on violait ainsi leurs droits de loyaux sujets de la couronne espagnole. Mais, comme dans presque tous les cas où le pouvoir royal tentait d'agir en protecteur des Indiens, cela ne changeait rien. Les exigences financières finissaient par l'emporter. Charles Quint lui-même était très endetté à l'égard des banques de Florence, Gênes et Naples, et l'or et l'argent venus des Amériques représentaient peut-être un cinquième de son revenu total. Finalement, malgré les retentissantes proclamations initiales et l'indignation morale (en général tout à fait sincère) des émissaires du roi, ces décrets étaient soit ignorés, soit, dans le meilleur des cas, appliqués un an ou deux avant de tomber en désuétude[22].

*

Au vu de tous ces éléments, on comprend mieux pourquoi l'Église s'était montrée si intransigeante à l'égard de l'usure. Ce n'était pas seulement un problème philosophique ; c'était une question de rivalité morale. L'argent a toujours le potentiel de devenir lui-même un impératif moral. Permettez-lui de s'étendre, et il pourra vite devenir une morale si impérative que toutes les autres paraîtront futiles en comparaison. Pour le débiteur, le monde est réduit à un ensemble de dangers potentiels, d'instruments potentiels et de marchandises potentielles[23]. Même les relations humaines deviennent une question de calcul coûts/avantages. C'est ainsi, manifestement, que les conquistadors voyaient les mondes qu'ils partaient conquérir.

Le capitalisme moderne a pour spécificité de créer des dispositifs sociaux dont l'essence est de nous forcer à penser de cette façon-là. La structure de la société anonyme est un bel exemple – et ce n'est pas par hasard que les premières grandes sociétés par actions du monde ont été les compagnies anglaise et hollandaise des Indes orientales, qui ont fait le même travail d'exploration, de conquête et d'extraction que les conquistadors. C'est une structure conçue pour éliminer tout autre impératif moral que le profit. Les dirigeants qui prennent les décisions peuvent soutenir – et ils le font régulièrement – que, si c'était leur argent personnel, bien sûr qu'ils ne licencieraient pas une semaine avant la retraite des salariés qui ont travaillé pour la compagnie toute leur vie, et qu'ils ne déverseraient pas des déchets cancérigènes près des écoles. Mais ils sont moralement tenus d'ignorer ces considérations, parce qu'ils ne sont que des employés dont la seule mission est d'apporter le rendement maximal aux actionnaires (actionnaires auxquels on ne demande évidemment pas leur avis).

Le personnage de Cortès est instructif pour une autre raison. Nous parlons d'un homme qui, en 1521, avait conquis un royaume et était assis sur un immense stock d'or. Et il n'avait aucune intention de le céder – même à ses hommes. Cinq ans plus tard, il disait être un débiteur sans le sou. Comment était-ce possible ?

La réponse est claire : Cortès n'était pas roi, il était sujet du roi d'Espagne, et vivait au sein de la structure juridique d'un royaume qui posait que, s'il ne se montrait pas bon gestionnaire de son argent, il le perdrait. Nous avons vu pourtant qu'il était possible, sur d'autres sujets, d'ignorer les lois du roi.

De plus, même les rois n'étaient pas des agents entièrement libres. Charles Quint était continuellement endetté, et quand son fils Philippe II – dont les armées combattaient sur trois fronts à la fois – a tenté le vieux truc médiéval du défaut de paiement, tous ses créanciers, de l'Office de Saint Georges à Gênes aux familles Fugger et Welser en Allemagne, ont fait bloc pour lui signifier qu'il ne recevrait plus aucun prêt tant qu'il ne commencerait pas à honorer ses engagements[24].

Dans ces conditions, le capital n'est pas simplement de l'argent liquide. Ni même une simple fortune qu'on peut transformer en liquidités. Mais ce n'est pas non plus le simple recours au pouvoir politique afin qu'il nous aide à utiliser notre argent liquide pour en gagner encore plus. Car c'est bien cela que Cortès essayait de faire : il suivait la démarche classique de l'Âge axial – essayer d'utiliser ses conquêtes pour acquérir du butin et des esclaves qu'il mettrait au travail dans des mines, grâce auxquelles il pourrait payer en liquide ses soldats et ses fournisseurs pour se lancer dans de nouvelles conquêtes. C'était une recette éprouvée. Mais, pour tous les autres conquistadors, elle a abouti à un échec cinglant.

Voici ce qui semble faire la différence. À l'Âge axial, la monnaie était un outil de l'empire. Il pouvait être commode pour les monarques de créer des marchés dans lesquels tout le monde la traiterait comme une fin en soi ; par moments, il est même possible que certains d'entre eux aient perçu l'ensemble de l'appareil d'État comme une entreprise lucrative ; mais la monnaie est toujours restée un instrument politique. C'est pourquoi, quand les empires se sont effondrés et que les armées ont été démobilisées, tout le système s'est évanoui. Dans le nouvel ordre capitaliste émergent, la logique monétaire s'était vu accorder l'autonomie ; les pouvoirs politique et militaire se sont ensuite progressivement réorganisés autour d'elle. Certes, c'était une logique financière qui n'aurait jamais pu exister si elle n'avait pas eu des États et des armées derrière elle. Comme nous l'avons vu avec l'Islam médiéval, dans le contexte d'un vrai marché libre – que l'État ne réglemente sur aucun plan sérieux et où il n'intervient même pas pour faire respecter les contrats commerciaux –, on ne verra pas se développer de marchés purement concurrentiels, et se faire rembourser des prêts à intérêt deviendra de fait impossible. Telle est la réalité : c'est *seulement* la

prohibition islamique de l'usure qui a rendu possible aux musulmans de créer un système économique à ce point séparé de l'État.

C'est exactement l'idée qu'a avancée Martin Luther en 1524, juste au moment où Cortès commençait à avoir des problèmes avec ses créanciers. C'est très bien, disait Luther, d'imaginer que nous pourrions tous vivre en vrais chrétiens, selon les préceptes de l'Évangile. Mais en fait peu de gens en sont réellement capables :

> Les chrétiens sont des gens rares sur terre. C'est pourquoi il faut, dans le monde, un gouvernement temporel sévère et dur qui impose aux méchants, en faisant pression sur eux, de ne pas prendre ni voler et de rendre ce qu'ils ont emprunté, encore qu'un chrétien ne doive ni le réclamer, ni l'espérer de retour. Sinon, le monde serait réduit en désert, la paix serait ruinée et le commerce et la société humaine seraient anéantis. Tout cela ne manquerait pas de se produire, si on voulait gouverner le monde au moyen de l'Évangile et ne pas contraindre les méchants, au moyen de lois et par la force, à faire et à souffrir ce qui est juste. […] Personne ne doit s'imaginer que le monde puisse être gouverné sans que le sang coule ; le glaive temporel ne peut qu'être rouge et sanglant, car le monde veut et doit être mauvais ; et le glaive, c'est la verge de Dieu et sa vengeance contre le monde[25].

« Ne pas prendre ni voler et rendre ce qu'ils ont emprunté » – la juxtaposition est éloquente quand on pense que, dans la théorie scolastique, le prêt à intérêt était lui-même assimilé à du vol.

Et Luther parlait *bel et bien* ici du prêt à intérêt. La façon dont il en est arrivé là est révélatrice. Il a entamé sa carrière de réformateur en 1520 par des campagnes féroces contre l'usure ; c'était d'ailleurs l'une de ses objections à la vente des indulgences par l'Église : il y voyait une forme d'usure spirituelle. Ces positions lui ont valu un immense soutien populaire dans les petites villes et les villages. Mais il a vite compris qu'il avait déchaîné un génie qui menaçait de mettre le monde entier sens dessus dessous. Des réformateurs plus radicaux sont apparus, qui ont soutenu que les pauvres n'étaient pas moralement tenus de payer l'intérêt sur les prêts usuraires et ont proposé de rétablir des institutions de l'Ancien Testament comme l'année sabbatique. Ils ont été suivis par des prédicateurs carrément révolutionnaires, qui ont commencé à remettre en cause la légitimité même du privilège aristocratique et de la propriété privée. En 1525, l'année qui a suivi le sermon de Luther, les paysans, mineurs et citadins pauvres se sont soulevés massivement dans toute l'Allemagne ; les rebelles, la plupart du temps, se présentaient comme de simples chrétiens qui voulaient rétablir le

vrai communisme des Évangiles. Plus de cent mille ont été massacrés. Dès 1524, Luther s'était rendu compte que la situation était en train de devenir incontrôlable et qu'il allait devoir choisir son camp : dans ce texte, il l'a fait. Les lois de l'Ancien Testament comme l'année sabbatique, a-t-il soutenu, ne sont plus contraignantes ; l'Évangile décrit simplement le comportement idéal ; les humains sont des pécheurs, donc la loi est nécessaire ; si l'usure est un péché, un taux d'intérêt de 4 à 5 % est actuellement légal dans certaines circonstances ; et si se faire payer cet intérêt est un péché, en *aucune* circonstance il n'est légitime d'affirmer que, pour cette raison, les emprunteurs ont le droit de violer la loi[26].

Le réformateur protestant suisse Zwingli a été encore plus explicite. Dieu, explique-t-il, nous a donné la loi divine : aime ton prochain comme toi-même. Si nous respections sincèrement cette loi, les humains se donneraient tout gratuitement entre eux et la propriété privée n'existerait pas. Mais aucun humain, excepté Jésus, n'a jamais été capable de vivre à la hauteur de cette norme purement communiste. Donc Dieu nous a aussi donné une seconde loi, humaine, inférieure, que les autorités civiles sont chargées de faire respecter. Si cette loi inférieure ne peut pas nous obliger à agir comme nous devrions vraiment le faire (« le magistrat ne peut obliger personne à prêter ce qui lui appartient sans un espoir de récompense ou de profit »), au moins peut-elle nous faire suivre le précepte de l'apôtre Paul, qui a dit : « Rendez à chacun ce qui lui est dû[27]. »

Peu après, l'interdiction « en bloc » de l'usure allait être entièrement rejetée par Calvin, et en 1650 la quasi-totalité des confessions protestantes s'étaient ralliées à sa position : un taux d'intérêt raisonnable (en général 5 %) n'était pas un péché, du moment que les prêteurs agissaient de bonne foi, ne faisaient pas du prêt d'argent leur activité exclusive et n'exploitaient pas les pauvres[28]. (La doctrine catholique a été plus lente à s'aligner, mais elle a fini par le faire par accord tacite.)

Si l'on regarde comment tout cela a été justifié, deux éléments sautent aux yeux. D'abord, les penseurs protestants ont tous repris le vieil argument médiéval de l'*interesse* : l'« intérêt » est en réalité une indemnisation pour la somme que le prêteur aurait gagnée s'il avait pu consacrer son argent à un investissement plus rentable. À l'origine, cette logique était appliquée aux seuls prêts commerciaux. De plus en plus, on l'a étendue à tous les

prêts. Loin d'être contre nature, donc, la croissance de l'argent était désormais traitée comme un phénomène totalement attendu. Toute somme était censée être un capital[29]. Deuxièmement, le postulat voulant que l'usure se pratique à bon droit contre ses ennemis, donc, par extension, que tout commerce soit en partie de même nature que la guerre, ne disparaît jamais entièrement. Calvin, par exemple, a nié que le Deutéronome ait exclusivement visé les Amalécites ; de toute évidence, explique-t-il, le texte voulait dire que l'usure était acceptable quand il s'agissait des Syriens ou des Égyptiens, en fait de toutes les nations qui commerçaient avec les Juifs[30]. Ouvrir ainsi les vannes revenait à suggérer, au moins tacitement, qu'on pouvait à présent traiter *n'importe qui*, même un voisin, en étranger[31]. Il suffit de regarder comment les marchands aventuriers européens de l'époque traitaient les étrangers en Asie, en Afrique et aux Amériques pour comprendre ce que cela pouvait signifier en pratique.

On pourrait aussi regarder plus près de chez nous. Prenons l'histoire d'un autre débiteur célèbre de l'époque, le margrave Casimir de Brandebourg-Ansbach (1481-1527), de la célèbre dynastie des Hohenzollern.

Casimir était le fils du margrave Frédéric Ier de Brandebourg, considéré comme l'un des « princes fous » de la Renaissance allemande. Sur son degré réel de démence, les sources diffèrent. Une chronique de l'époque le dit « un peu dérangé dans sa tête pour avoir trop fait de courses et de joutes » ; la plupart conviennent qu'il était sujet à des accès de rage inexplicables, et qu'il organisait des fêtes sauvages, extravagantes, qui dégénéraient souvent en orgies et en bacchanales[32].

Mais il est un point sur lequel les sources sont unanimes : il gérait fort mal sa fortune. Au début de 1515, Frédéric Ier avait de telles difficultés financières – on dit qu'il devait 200 000 florins – qu'il fit savoir à ses créanciers, dont la plupart étaient des nobles comme lui, qu'il serait peut-être bientôt contraint de suspendre momentanément le service de ses dettes. Cette initiative semble avoir provoqué une crise de confiance et, en quelques semaines, son fils Casimir monta une révolution de palais – dans les premières heures du 26 février 1515, il prit le contrôle du château de Plassenburg pendant que son père fêtait le carnaval, puis l'obligea à signer son abdication pour maladie mentale. Frédéric passa le reste de ses jours

enfermé à Plassenburg. On lui interdit toute visite et toute correspondance. Lorsque ses gardiens demandèrent au nouveau margrave de lui fournir quelques florins pour qu'il puisse passer le temps à parier avec eux, Casimir leur opposa un refus public et ostentatoire, au motif (évidemment ridicule) que son père avait laissé ses affaires dans un tel état qu'il ne pouvait absolument pas se le permettre[33].

Casimir distribua dûment des postes de gouverneur et autres charges lucratives aux créanciers de son père. Il tenta de remettre de l'ordre dans sa maison, mais cela se révéla étonnamment difficile. Son soutien enthousiaste aux réformes de Luther en 1521 avait manifestement autant à voir avec la perspective de mettre la main sur les terres de l'Église et les biens monastiques qu'avec une ferveur religieuse particulière. Mais, au début, la question du devenir des biens ecclésiastiques resta en suspens, tandis que Casimir aggravait ses problèmes en accumulant ses propres dettes de jeu, pour un montant qui avoisinait, dit-on, les 50 000 florins[34].

La nomination des créanciers de Casimir à la tête de l'administration civile eut l'effet prévisible : intensifier les exactions sur ses sujets, dont beaucoup devinrent eux-mêmes terriblement endettés. Donc – comment s'en étonner ? –, les terres de Casimir dans la vallée de la Tauber, en Franconie, furent l'un des épicentres de la révolte de 1525. Des bandes de villageois armés se constituèrent et firent savoir qu'elles n'obéiraient plus à aucune loi qui ne serait pas conforme à la « sainte parole de Dieu ». Au début, les nobles, isolés dans leurs châteaux dispersés, opposèrent peu de résistance. Les chefs rebelles – dont beaucoup étaient des boutiquiers, des bouchers et d'autres hommes en vue des bourgs voisins – commencèrent par une campagne bien ordonnée de démantèlement des fortifications des châteaux, en garantissant la sécurité de leurs nobles occupants s'ils coopéraient, renonçaient à leurs privilèges féodaux et prêtaient serment de se conformer aux Douze Articles des insurgés. Beaucoup le firent. La véritable agressivité des rebelles visait les cathédrales et les monastères, dont plusieurs dizaines furent mis à sac, pillés et détruits.

Casimir réagit en se couvrant des deux côtés. Il pratiqua d'abord l'attentisme : il réunit une force militaire d'environ deux mille soldats expérimentés, mais refusa d'intervenir quand les rebelles pillèrent plusieurs monastères voisins ; en fait, il négociait avec les diverses bandes de rebelles

en feignant si bien la bonne foi que beaucoup crurent qu'il se préparait à les rejoindre en « frère chrétien »[35]. Mais en mai, quand les chevaliers de la Ligue de Souabe eurent défait les insurgés de l'Union chrétienne au sud, Casimir passa soudain à l'action : ses forces balayèrent les bandes indisciplinées de rebelles et fondirent sur ses propres territoires comme une armée d'invasion ; elles brûlèrent et pillèrent les villages et les bourgs, massacrèrent femmes et enfants. Dans chaque bourg, il institua des tribunaux répressifs et saisit tous les biens pillés, qu'il conserva, tandis que ses hommes s'emparaient aussi de tous les objets de valeur qui se trouvaient encore dans les cathédrales de la région : officiellement, il les empruntait d'urgence pour payer ses soldats.

Fait significatif : de tous les princes allemands, Casimir a été à la fois celui qui a hésité le plus longtemps avant d'intervenir et celui qui s'est montré le plus cruel et le plus vindicatif quand il l'a fait. Ses forces sont devenues tristement célèbres, car elles exécutaient ceux qu'on accusait de s'être rebellés, mais aussi tranchaient systématiquement les doigts de ceux qu'on accusait d'avoir collaboré : son bourreau tenait de sinistres comptes de ces amputations pour se les faire régler ensuite – sorte d'inversion charnelle de ces livres de comptes qui avaient causé au margrave tant de problèmes sa vie durant. Dans la ville de Kitzingen, Casimir ordonna qu'on crève les yeux à cinquante-huit bourgeois qui, disait-il, avaient « refusé de le considérer comme leur seigneur ». Après quoi il reçut la facture suivante[36] :

80 décapités

69 yeux énucléés ou doigts coupés	114 ½ fl.
dont à déduire :	
reçu des Rothenburgers	10 fl.
reçu de Ludwig von Hutten	2 fl.
Reste	
Plus deux mois de salaire à 8 fl. par mois	16 fl.
Total	118 ½ fl.

[Signé] Augustin, le bourreau, que les habitants de Kitzingen appellent « Maître Aïe ».

La répression finit par inspirer au frère de Casimir, Georges (dit plus tard « le Pieux »), une missive où il lui demandait s'il avait l'intention de

prendre un commerce – puisque, lui rappelait aimablement son frère, il ne pourrait pas vraiment rester suzerain féodal si ses paysans étaient tous morts[37].

Dans un tel contexte, il n'est guère surprenant que des hommes comme Thomas Hobbes aient imaginé l'essence même de la société comme une guerre de tous contre tous, dont seul le pouvoir absolu des monarques pouvait nous sauver. En même temps, il semble que le comportement de Casimir – qui associe un état d'esprit général de calcul froid et sans scrupules à des explosions presque inexplicables de cruauté vindicative –, comme celui des fantassins en colère de Cortès lâchés sur les provinces aztèques, incarne quelque chose d'essentiel dans la psychologie de la dette. Ou plus précisément, peut-être, du débiteur qui estime n'avoir en rien mérité de se retrouver dans cette situation : le sentiment frénétique de devoir convertir d'urgence en liquidités tout ce qui l'entoure, et la rage indignée à l'idée d'avoir été réduit à devenir une personne de ce genre.

Deuxième partie : monde du crédit et monde de l'intérêt

> De tous les êtres qui n'existent que dans les esprits des hommes, aucun n'est plus beau et fantastique que le Crédit ; il ne peut jamais s'imposer ; il repose sur l'opinion ; il dépend de nos passions d'espoir et de peur ; il vient bien des fois sans qu'on l'ait cherché, et s'en va souvent sans raison ; et une fois perdu, il est difficile à recouvrer tout à fait.
>
> Charles Davenant, 1696.

> Celui qui a perdu son crédit est mort pour le monde.
>
> Proverbe anglais et allemand.

L'idée que se faisaient les paysans de la fraternité communiste ne venait pas du néant. Elle était ancrée dans leur expérience quotidienne concrète : l'entretien des communaux – champs et forêts –, la coopération de tous les jours, la solidarité entre voisins. C'est sur cette expérience domestique du communisme quotidien que sont toujours bâties les grandes visions mythiques[38]. Évidemment, les communautés rurales étaient aussi des lieux de division et de dispute, comme toutes les collectivités – mais, dans la mesure où elles sont des communautés, elles sont nécessairement fondées sur un socle d'entraide. C'est tout aussi vrai, soit dit en passant, des

membres de l'aristocratie : peut-être se combattaient-ils inlassablement pour l'amour, la terre, l'honneur et la religion, mais cela ne les empêchait pas de coopérer remarquablement entre eux quand c'était vraiment important (et surtout quand leur position d'aristocrates était menacée) ; tout comme les marchands et les banquiers, malgré la concurrence acharnée qu'ils se livraient, savaient faire bloc quand cela comptait réellement. C'est ce que j'appelle le « communisme des riches », et c'est une force puissante dans l'histoire de l'humanité[39].

Le même principe s'applique au crédit – nous l'avons vu à maintes reprises. Les conditions sont toujours différentes pour ceux que l'on considère comme ses amis ou ses voisins. L'inexorable rigueur de la dette portant intérêt et le comportement alternativement sauvage et calculateur de ceux qu'elle asservit caractérisent surtout les transactions entre étrangers : il est peu probable que Casimir se soit senti beaucoup plus d'affinités avec ses paysans que Cortès avec les Aztèques (probablement moins, en fait : les guerriers aztèques étaient au moins des aristocrates). Dans les petites villes et les hameaux des campagnes, dont l'État était la plupart du temps très éloigné, les normes médiévales demeuraient intactes et le « crédit » restait l'affaire d'honneur et de réputation qu'il avait toujours été. Le grand non-dit historique de l'époque où nous vivons, c'est la façon dont ces anciens systèmes de crédit ont finalement été détruits.

Les travaux historiques récents, notamment ceux de Graig Muldrew, qui a passé en revue des milliers d'inventaires et de procès de l'Angleterre des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, nous ont conduits à réviser pratiquement toutes nos anciennes hypothèses sur ce qu'était la vie économique quotidienne à cette époque. Évidemment, très peu d'or ou d'argent des Amériques parvenu en Europe a réellement fini dans les poches des simples paysans, vendeurs de tissus et merciers[40]. La part du lion est restée dans les coffres de l'aristocratie ou des grands marchands de Londres, ou dans le trésor royal[41]. Il n'y avait pratiquement pas de petite monnaie. Dans les quartiers pauvres des villes ou des gros bourgs, je l'ai dit, les boutiquiers émettaient leur propre monnaie symbolique de plomb, de cuir ou de bois ; au XVI^e^ siècle, c'est devenu une sorte de mode : pour des artisans et même de pauvres veuves, fabriquer sa propre monnaie était un moyen de joindre les

deux bouts[42]. Ailleurs, ceux qui fréquentaient le boucher, le boulanger ou le cordonnier local mettaient simplement des objets sur le comptoir. De même pour ceux qui allaient au marché hebdomadaire, ou qui vendaient à leurs voisins du lait, du fromage ou de la cire de bougie. Dans un village ordinaire, les seuls susceptibles de payer comptant étaient les voyageurs de passage et ceux qui étaient mal vus – les pauvres et les paniers percés dont l'étoile avait tant pâli que nul ne voulait leur faire crédit. Puisque tout le monde avait quelque chose à vendre, tout le monde était à la fois créancier et débiteur ; l'essentiel du revenu d'une famille prenait la forme de promesses d'autres familles ; tout le monde savait et suivait ce que ses voisins se devaient entre eux ; et tous les six mois, ou tous les ans, les communautés tenaient une assemblée générale publique pour « régler les comptes » – annuler en cercle les dettes mutuelles : seuls les soldes qui restaient après cette opération se payaient avec des pièces de monnaie ou des marchandises[43].

Si cela détruit totalement nos hypothèses, c'est parce que nous avions coutume de mettre la montée en puissance du capitalisme au compte de quelque chose que nous appelions, sans plus de précision, « le marché » – la rupture des anciens systèmes d'entraide et de solidarité et la création d'un monde froid et calculateur où tout avait son prix. En réalité, les villageois anglais semblent n'avoir vu aucune contradiction entre les deux. D'un côté, ils croyaient fermement à l'entretien collectif des champs, des cours d'eau et des forêts, et à la nécessité d'aider les voisins en difficulté. De l'autre, ils voyaient les marchés comme une sorte de version atténuée du même principe, puisqu'ils étaient entièrement fondés sur la confiance. Un peu comme les femmes Tiv avec leurs cadeaux de patates douces et de gombos, les voisins supposaient qu'ils devaient avoir constamment de petites dettes entre eux. En même temps, la plupart semblent avoir été tout à fait à l'aise avec l'idée d'acheter et de vendre, ou même avec les fluctuations du marché, tant qu'elles n'allaient pas jusqu'à menacer les moyens d'existence d'honnêtes familles[44]. Même quand le prêt à intérêt a été légalisé en 1545, la décision n'a pas fait trop de dégâts, puisqu'elle se produisait dans ce même contexte moral général : prêter de l'argent était considéré comme un métier convenant par exemple aux veuves qui n'avaient aucune autre source de revenu, ou comme un moyen pour les voisins de prendre part aux profits

d'une petite activité commerciale. William Stout, un marchand quaker du Lancashire, ne cachait pas son admiration pour Henry Coward, le commerçant chez lequel il avait commencé comme apprenti :

> Mon maître avait alors tout un commerce de produits d'épicerie, de quincaillerie et plusieurs autres marchandises, il était très respecté et inspirait confiance, non seulement aux membres de sa confession religieuse mais aux gens de toute confession et tout milieu. […] Son crédit était tel que tous ceux qui avaient de l'argent à placer le lui confiaient, pour qu'il le prête à intérêt ou l'utilise[45].

Dans ce monde, la confiance était tout. La monnaie était pour l'essentiel de la confiance, au sens strictement littéral, puisque la plupart des accords de crédit étaient des transactions conclues par une poignée de main. Quand on prononçait le mot « crédit », on faisait surtout référence à une réputation d'honnêteté et d'intégrité ; et l'honneur, la vertu et la respectabilité d'un homme ou d'une femme, mais aussi sa réputation de générosité, de respect des convenances et d'agréable sociabilité, étaient des considérations au moins aussi importantes que l'évaluation de son revenu net lorsqu'on décidait de lui prêter ou non[46]. C'est pourquoi les termes financiers étaient devenus indistinguables des termes moraux. On pouvait, à propos des autres, parler de « personnes de valeur », de « femme très estimée » ou d'« homme de rien », et aussi d'« accorder du crédit » aux propos de quelqu'un quand on croyait ce qu'il disait (« crédit » est de la même racine que « croire », « credo » ou « crédibilité »), ou de lui « faire crédit » quand on faisait confiance à sa promesse de rembourser.

Gardons-nous d'idéaliser la situation. C'était un monde extrêmement patriarcal : ce qu'on disait de la chasteté de son épouse ou de sa fille pesait aussi lourd dans le « crédit » d'un homme que sa propre réputation de gentillesse ou de piété. De plus, presque tous les moins de trente ans, des deux sexes, étaient employés comme serviteurs dans la maison d'un autre : ils étaient valet de ferme, trayeuse, apprenti, et en tant que tels *of no account* – hommes et femmes « de rien »[47]. Enfin, ceux qui perdaient leur crédibilité aux yeux de la communauté devenaient, de fait, des parias, et sombraient dans les classes criminelles ou semi-criminelles : manœuvres déracinés, mendiants, filles de joie, pickpockets, camelots, colporteurs,

diseurs de bonne aventure, ménestrels et autres « hommes sans maître » ou « femmes de mauvaise vie »[48].

Le paiement comptant en liquide se pratiquait pour l'essentiel entre étrangers, ou quand on payait les loyers, dîmes et taxes dus aux propriétaires fonciers, intendants, prêtres et autres supérieurs. Les membres de l'aristocratie foncière et les riches marchands, qui évitaient les transactions par poignée de main, recouraient souvent au liquide entre eux, en particulier pour payer les lettres de change tirées sur les marchés de Londres[49]. L'or et l'argent étaient surtout utilisés par l'État pour acheter des armes et payer les soldats, et par les classes criminelles elles-mêmes. Autant dire que les plus susceptibles de se servir des pièces de monnaie étaient les personnes qui géraient le système judiciaire – magistrats, officiers de police, juges de paix – et les éléments violents de la société qu'ils estimaient avoir pour mission de contrôler.

*

Cette situation a conduit, avec le temps, à une disjonction croissante des univers moraux. Pour la plupart des gens, qui s'efforçaient de rester à l'écart du système judiciaire aussi énergiquement qu'ils évitaient d'être mêlés aux affaires des soldats et des criminels, la dette restait le tissu même de la sociabilité. Mais ceux qui passaient leur vie professionnelle dans les enceintes du pouvoir et des grandes maisons de commerce ont commencé, peu à peu, à développer un point de vue très différent, où c'était l'échange de pièces de monnaie qui était normal et la dette qui paraissait teintée de criminalité.

Chacune des deux perspectives avait pour pivot une théorie implicite sur la nature de la société. Pour la plupart des villageois anglais, la source et le foyer réels de la vie sociale et morale étaient moins l'église que la brasserie locale – et l'incarnation suprême de la communauté était la convivialité des fêtes populaires comme Noël ou le Jour de Mai, avec tout ce qui accompagnait ces festivités : le partage des plaisirs, la communion des sens, toutes les manifestations physiques de ce qu'on appelait « le bon voisinage ». La société était ancrée dans « l'amour et l'amitié » des amis et parents, et elle s'exprimait dans toutes les formes de communisme quotidien (aider les voisins dans leurs corvées, fournir du lait ou du fromage

aux veuves âgées) que l'on voyait en découler. Les marchés ne paraissaient pas contradictoires avec cette éthique de l'entraide. Ils étaient, tout à fait comme pour Tusi, une extension de l'aide mutuelle – et pour la même raison : parce qu'ils opéraient entièrement par la confiance et le crédit[50].

L'Angleterre n'a peut-être pas produit un grand théoricien comme Tusi, mais on peut trouver les mêmes postulats chez la plupart des scolastiques, par exemple dans la *République* de Jean Bodin, très lue en traduction anglaise après 1605. « L'amitié est le seul fondement de toute société », écrit Bodin, et « establit la vraye justice naturelle » sur laquelle l'ensemble de la structure juridique des contrats, des tribunaux et même de l'État doit nécessairement être bâtie[51]. De même, quand les penseurs de l'économie réfléchissaient aux origines de la monnaie, ils évoquaient « la confiance, l'échange et le commerce[52] ». On postulait naturellement que les rapports humains venaient d'abord.

Par conséquent, toutes les relations morales ont fini par être conçues comme des dettes. « Remets-nous nos dettes » – c'est pendant cette période, l'extrême fin du Moyen Âge, que cette traduction du Notre Père est devenue si universellement populaire. Les péchés sont des dettes à l'égard de Dieu : incontournables, mais peut-être gérables, puisque, à la fin des temps, nos débits et crédits moraux vont tous s'annuler les uns les autres dans le grand « règlement de comptes » du Jugement dernier de Dieu. La notion de dette s'infiltrait même dans les plus intimes des relations humaines. Comme les Tiv, les villageois médiévaux parlaient parfois de « dettes de chair », mais la notion était totalement différente : elle désignait le droit de chaque partenaire, dans un couple marié, d'exiger de l'autre des rapports sexuels, ce que l'un et l'autre, en principe, pouvaient faire chaque fois qu'il ou elle en avait envie. L'expression « payer ses dettes » a donc acquis certaines connotations, comme l'avait fait plusieurs siècles plus tôt la formule romaine « faire son devoir ». Geoffrey Chaucer fait même un jeu de mots entre *tally* (français *taille*) et *tail* [as] dans le Conte du Marinier, l'histoire d'une femme qui paie les dettes de son mari par ses faveurs sexuelles : « Et si pourtant argent me manque, votre femme je suis, cochez-le sur ma taille[53]. »

Même les marchands de Londres parlaient à l'occasion le langage de la

sociabilité, en soulignant que tout commerce repose en dernière analyse sur le crédit et que le crédit n'est en fait qu'une simple extension de l'entraide. En 1696, par exemple, Charles Davenant écrit que, même si survient un écroulement général de la confiance dans le système du crédit, il ne durera pas longtemps, car, finalement, quand les gens réfléchiront à la question et comprendront que le crédit n'est qu'une extension de la société humaine,

> ils découvriront qu'aucune nation commerçante, jamais, n'a subsisté et mené ses affaires par le stock réel [autrement dit, seulement par les pièces de monnaie et les marchandises] ; que la confiance mutuelle est aussi nécessaire pour unir un peuple et le tenir ensemble que l'obéissance, l'amour, l'amitié ou le dialogue. Et quand l'expérience a appris à l'homme combien il est faible quand il ne doit compter que sur lui-même, il voudra aider les autres, et faire appel à l'assistance de ses voisins, ce qui bien sûr, graduellement, remettra à flot le crédit[54].

Davenant était un marchand atypique (son père était poète). D'autres étaient plus caractéristiques de sa classe : des hommes comme Thomas Hobbes, dont le *Léviathan*, publié en 1651, était à bien des égards une longue attaque contre l'idée selon laquelle la société était bâtie sur des liens préalables de solidarité communautaire, quels qu'ils fussent.

On pourrait considérer Hobbes comme la première salve de la nouvelle perspective morale, et elle a été dévastatrice. Quand le *Léviathan* est sorti, on ne saurait dire ce qui a le plus scandalisé ses lecteurs : son matérialisme intransigeant (Hobbes affirmait que les humains étaient fondamentalement des machines, dont les actes pouvaient s'expliquer par un seul principe : ils se rapprochaient du plaisir et s'éloignaient de la douleur) ou le scepticisme qui en résultait (si l'amour, l'amitié et la confiance sont des forces aussi puissantes, demandait Hobbes, pourquoi, même dans notre famille, enfermons-nous nos biens les plus précieux dans un coffre-fort ?). Pourtant, lorsqu'on examine le fond du raisonnement de Hobbes – puisque les humains agissent par intérêt personnel, on ne peut s'attendre à les voir, de leur propre mouvement, se traiter justement les uns les autres ; donc la société apparaît uniquement lorsqu'ils comprennent que leur intérêt à long terme est d'abandonner une partie de leurs libertés et d'accepter le pouvoir absolu du roi –, ses arguments ne sont guère différents de ceux que des théologiens comme Martin Luther avançaient un siècle plus tôt. Hobbes substitue simplement un langage scientifique aux références bibliques[55].

Je voudrais attirer particulièrement l'attention sur la notion sous-jacente d'« intérêt personnel »[56]. C'est vraiment la clé de la nouvelle philosophie. *Self-interest* apparaît pour la première fois en anglais à peu près à l'époque de Hobbes, et il s'agit d'un emprunt direct à *interesse*, le terme qui, en droit romain, désigne les versements d'intérêts. Lorsqu'il a été introduit, pour dire que toute vie humaine peut s'expliquer comme une recherche de l'intérêt personnel, la plupart des auteurs anglais ont vu dans cette thèse une idée cynique, étrangère, machiavélique, qui ne convenait nullement aux mœurs traditionnelles anglaises. Au XVIII^e^ siècle, la plupart des membres de la société cultivée n'y voyaient que simple bon sens.

Mais pourquoi « intérêt » ? Pourquoi bâtir une théorie générale des motivations humaines sur un mot qui signifiait initialement « pénalité pour retard de paiement dans un emprunt » ?

Cette origine était l'un des attraits du terme : il venait de la comptabilité. Il était mathématique. Cela lui donnait l'air objectif, scientifique même. Dire que nous œuvrons tous, en réalité, pour notre intérêt personnel permet de prendre un raccourci : laisser là le fatras de passions et d'émotions qui semble gouverner notre existence quotidienne et motiver l'essentiel de ce que les gens font vraiment (ils ne le font pas seulement par amour ou par amitié, mais aussi par envie, dépit, dévouement, pitié, lubricité, gêne, apathie, indignation, fierté), et découvrir que, malgré tout cela, la plupart des décisions vraiment importantes sont fondées sur le calcul rationnel de l'avantage matériel – ce qui signifie aussi qu'elles sont tout à fait prévisibles. « Si le monde physique est soumis aux lois du mouvement, écrit Helvétius dans un passage qui rappelle le prince Shang, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt[57]. » Et c'est sur ce postulat, bien sûr, qu'il a été finalement possible d'édifier toutes les équations de la théorie économique[58].

Le problème est que l'origine du concept n'est pas du tout rationnelle. Ses racines sont théologiques, et les postulats théologiques qui le sous-tendent ne se sont jamais vraiment dissipés. L'expression « intérêt personnel » est attestée pour la première fois dans les écrits de l'historien italien François Guichardin (qui était, de fait, un ami de Machiavel), vers 1510 : il l'emploie par euphémisme pour parler d'un concept de saint Augustin, l'« amour de soi ». Pour Augustin, l'« amour de Dieu » nous conduit à la bienveillance à

l'égard de nos semblables ; l'« amour de soi », en revanche, renvoie aux insatiables désirs d'autogratification qui nous accablent en permanence depuis la Chute – au point que, laissés à nous-mêmes, nous tomberions nécessairement dans une rivalité, une concurrence et même une guerre universelles. La substitution d'« intérêt » à « amour » s'est sans doute imposée d'elle-même : l'idée de l'amour comme émotion première était précisément celle que des auteurs comme Guichardin voulaient évacuer. Mais, sous le déguisement d'une mathématique impersonnelle, la nouvelle expression conservait le même postulat des désirs insatiables, car qu'est-ce que l'« intérêt », sinon l'exigence que l'argent *ne cesse jamais* de croître ? C'est resté le cas quand le mot a été appliqué aux investissements : « j'ai un intérêt de 12 % dans ce projet » – c'est de l'argent placé dans une quête permanente de profit[59]. Donc, lorsqu'on dit que les êtres humains sont essentiellement motivés par l'« intérêt personnel », l'idée même est ancrée dans un postulat profondément chrétien : nous sommes tous d'incorrigibles pécheurs ; abandonnés à nous-mêmes, nous ne nous contenterions pas d'atteindre un certain niveau de confort et de bonheur, puis de nous arrêter là pour en jouir ; nous ne déciderions jamais de retirer nos billes et d'encaisser nos gains, comme Sindbâd, sans parler de nous demander s'il était bien nécessaire, d'ailleurs, d'acheter ces billes. Or, comme Augustin l'avait déjà anticipé, des désirs infinis dans un monde fini signifient une rivalité sans fin ; notre unique espoir de paix sociale est donc bien celui que préconisait Hobbes : des accords contractuels que l'appareil d'État fera strictement respecter.

*

L'histoire des origines du capitalisme n'est donc pas celle de la destruction graduelle des communautés traditionnelles par le pouvoir impersonnel du marché. C'est plutôt l'histoire de la conversion d'une économie du crédit en économie de l'intérêt ; de la transformation graduelle de réseaux moraux par l'intrusion du pouvoir impersonnel – et souvent vindicatif – de l'État. À l'époque élisabéthaine ou sous les Stuarts, les villageois anglais n'aimaient pas faire appel au système judiciaire, même quand la loi leur était favorable – en partie en vertu du principe selon lequel les voisins doivent régler leurs affaires entre eux, mais surtout parce que la loi était extraordinairement

dure. Sous Élisabeth, par exemple, voici quel était le châtiment pour vagabondage (pour chômage) : s'il s'agissait d'un premier délit, être cloué par les oreilles au pilori ; pour les récidivistes, la mort[60].

Il en allait de même de la loi sur les dettes, d'autant plus que, avec un créancier assez vindicatif, une dette pouvait souvent être traitée comme un crime. À Chelsea, vers 1660 :

> Margaret Sharples a été poursuivie pour avoir volé dans la boutique de Richard Bennett du tissu « qu'elle avait converti en un jupon à son propre usage ». Elle avait marchandé pour ce tissu avec l'employé de Bennett, a-t-elle dit pour sa défense, « mais, n'ayant pas assez dans sa bourse pour le payer, elle l'avait emporté dans l'intention de régler le plus vite possible, et par la suite elle s'était entendue sur un prix avec M. Bennett ». Celui-ci l'a confirmé : après avoir accepté de lui payer 22 shillings, Margaret « avait donné un panier contenant des provisions comme gage pour garantir cette somme, et quatre shillings neuf pence en pièces ». Mais « peu après il ne lui a pas plu, après mûre réflexion, de maintenir cet accord avec elle ; il lui a rendu le panier et les provisions » et il a engagé contre elle des poursuites judiciaires officielles[61].

Résultat : Margaret Sharples a été pendue.

Évidemment, rares étaient les boutiquiers qui souhaitaient voir leurs clients, même les plus agaçants, au bout d'une corde. Les gens convenables évitaient donc totalement les tribunaux. L'une des découvertes les plus intéressantes des travaux de Craig Muldrew est que ce constat est devenu de moins en moins vrai au fil du temps.

Même à la fin du Moyen Âge, en cas de prêts réellement importants, il n'était pas inhabituel que les créanciers portent plainte devant les tribunaux locaux – mais c'était en fait un simple moyen de garantir l'existence d'une trace publique de l'affaire (souvenons-nous que la plupart des gens à l'époque étaient illettrés). Les débiteurs voulaient bien suivre la procédure, notamment, semble-t-il, parce que, si le moindre intérêt avait été facturé, cela signifiait qu'en cas de défaut de paiement le prêteur était tout aussi coupable qu'eux aux yeux de la loi. Moins de 1 % de ces affaires sont arrivées jusqu'au stade du jugement[62]. La légalisation de l'intérêt a commencé à changer la nature du jeu. Dans les années 1580, quand les prêts à intérêt se sont banalisés entre villageois, les créanciers se sont mis aussi à imposer l'usage de garanties signées dans les formes légales ; cette pratique a conduit à une telle explosion des recours que, dans bien des petites villes, pratiquement tous les foyers semblaient englués, sous une forme ou sous

une autre, dans un litige judiciaire sur une dette. Là encore, seule une infime proportion de ces plaintes parvenait au stade du jugement : la méthode ordinaire restait de compter sur la simple menace de la sanction pour inciter les débiteurs à un règlement extrajudiciaire[63]. Néanmoins, à cause des procès, la peur de la prison pour dettes – ou pire – a commencé à planer sur tout le monde, et la sociabilité elle-même a pris la couleur du crime. Même M. Coward, l'aimable boutiquier, a été finalement terrassé. Son crédit est devenu un problème, notamment parce qu'il se sentait tenu, par sens de l'honneur, de l'utiliser pour venir en aide aux moins fortunés :

> Il avait aussi traité en marchandises avec des partenaires peu recommandables, et s'était beaucoup soucié de personnes en situation de déclin, alors qu'il n'y avait à gagner avec elles ni profit ni crédit ; et il a indisposé son épouse en fréquentant certaines maisons qui n'avaient pas bon genre. Elle-même était une femme très indolente, et elle lui soutirait de l'argent en privé. Sa situation est devenue si pénible qu'il s'attendait tous les jours à être arrêté. Ce qui, avec le déshonneur de devoir renoncer à son ancienne réputation, l'a conduit au désespoir et lui a brisé le cœur : il s'est enfermé chez lui pendant quelque temps et il est mort de douleur et de honte[64].

Ce n'est peut-être pas surprenant, quand on consulte les sources de l'époque sur ce qu'étaient ces prisons, en particulier pour ceux qui n'étaient pas d'origine aristocratique. M. Coward le savait sûrement, car les conditions de vie dans les geôles les plus tristement célèbres, comme Fleet et Marshalsea, provoquaient des scandales périodiques quand elles étaient exposées au Parlement ou dans la presse populaire : les journaux s'emplissaient d'articles sur les débiteurs enchaînés, « couverts d'ordure et de vermine, et exposés à mourir sans pitié, de faim et de la fièvre des prisons », tandis que les roués aristocratiques détenus dans l'aile élitiste des mêmes prisons vivaient confortablement, et recevaient la visite de manucures et de prostituées[65].

La criminalisation de la dette a donc été celle du fondement même de la société humaine. On ne saurait trop souligner que, normalement, dans une petite communauté, tout le monde était simultanément prêteur et emprunteur. On ne peut qu'imaginer les tensions et tentations inéluctablement à l'œuvre dans ces localités – qui, même si elles sont fondées sur l'amour, et en fait *parce qu'*elles sont fondées sur l'amour, bruissent toujours de haines, de rivalités et de passions – quand chacun a

compris clairement qu'avec un coup monté assez habile, un peu de manipulation et peut-être un petit pot-de-vin stratégique, on pouvait faire incarcérer ou même pendre tous ceux qu'on n'aimait pas, ou presque. Qu'est-ce que Richard Bennett avait vraiment contre Margaret Sharples ? Nous ne saurons jamais le fin mot de l'histoire, mais il est pratiquement sûr qu'il y en avait un. Les effets sur la solidarité communautaire ont dû être dévastateurs. La soudaine possibilité d'utiliser la violence menaçait de transformer en guerre de tous contre tous ce qui avait été l'essence même de la sociabilité[66]. Il n'est donc pas surprenant qu'au XVIII^e siècle la notion même de crédit aux particuliers ait acquis mauvaise réputation : prêteurs et emprunteurs étaient tenus pour également suspects[67]. L'usage des pièces de monnaie – du moins chez ceux qui y avaient accès – a fini par paraître moral en soi.

*

Comprendre tout cela nous permet de voir sous un jour entièrement neuf certains auteurs européens évoqués dans les chapitres précédents. Prenons l'éloge de la dette par Panurge : il s'avère que la vraie plaisanterie n'était pas de suggérer que la dette soude les communautés (tout paysan anglais ou français de l'époque le savait bien), ni même que *seule* la dette soude les communautés ; c'était de mettre ce sentiment dans la bouche d'un riche « escholier » qui est en fait un criminel invétéré – autrement dit, de présenter ironiquement la morale populaire comme un miroir aux classes supérieures qui disaient la désapprouver.

Ou prenons Adam Smith :

> Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage[68].

Ici, la bizarrerie est que, à l'époque où Smith écrivait, ce n'était pas vrai[69]. La plupart des boutiquiers anglais menaient encore l'essentiel de leurs activités à crédit, donc les clients faisaient constamment appel à leur bienveillance. Smith pouvait difficilement l'ignorer. Il brosse en fait un

tableau utopique. Il veut imaginer un monde où chacun paie comptant, en partie parce qu'il pense – partageant en cela l'opinion de la classe moyenne émergente – que tout irait mieux si chacun se conduisait de cette façon et évitait les liens inextricables des relations suivies, source de confusion et peut-être de corruption. Nous devons tous donner les pièces, dire « s'il vous plaît » et « merci » et quitter le magasin. De plus, il utilise cette image utopique comme preuve à l'appui d'une idée générale : même si tous les commerces opéraient comme une grande compagnie, en ne pensant qu'à leur intérêt personnel, cela n'aurait pas d'importance. L'« égoïsme » et la « rapacité naturelle » des riches, avec tous leurs « vains et insatiables désirs », œuvreront malgré tout, par la logique de la main invisible, au bénéfice de tous[70].

Autrement dit, Smith a purement et simplement imaginé le petit commerce de son époque, comme il a imaginé les origines de la monnaie[71]. Cela lui a permis d'ignorer le rôle de la bienveillance *et aussi* de la malveillance dans les affaires économiques ; à la fois l'éthique de l'entraide, qui constitue le fondement nécessaire de tout ce qui ressemble à un libre marché (c'est-à-dire un marché qui n'est pas simplement créé et maintenu par l'État), *et aussi* la violence et la pure agressivité qui avaient contribué à la création de ces marchés concurrentiels et égoïstes qu'il prenait pour modèles.

À son tour, Nietzsche a repris la prémisse de Smith – la vie est échange –, mais en mettant à nu tout ce dont Smith préférait ne pas parler (la torture, le meurtre, la mutilation). Maintenant que nous avons entraperçu le contexte social, nous pouvons difficilement lire ses descriptions à première vue déconcertantes de chasseurs et de bergers antiques qui tiennent des comptes sur leurs dettes, et se réclament entre eux leurs yeux et leurs doigts, sans penser aussitôt au bourreau de Casimir, qui a réellement présenté à son maître une facture pour des yeux énucléés et des doigts coupés. Ce que Nietzsche décrit, en réalité, c'est ce qu'il a fallu pour produire un monde où, pour un fils de pasteur prospère de classe moyenne – ce qu'il était –, il va de soi que la vie humaine est entièrement fondée sur l'échange intéressé et calculé.

Troisième partie : monnaie de crédit impersonnelle

L'une des raisons pour lesquelles les historiens ont mis si longtemps à

remarquer les systèmes complexes de crédit populaire de l'Angleterre des Tudors et des Stuarts est que les intellectuels de l'époque les mentionnaient rarement : ils parlaient de la monnaie dans l'abstrait. Pour les membres des classes cultivées, « monnaie » est vite devenu synonyme d'or et d'argent. La plupart écrivaient comme s'il allait de soi que l'or et l'argent avaient toujours servi de monnaie à toutes les nations dans l'histoire et le feraient probablement toujours.

Ce n'était pas seulement désavouer Aristote ; c'était contredire directement les constats des explorateurs européens de l'époque, qui découvraient des monnaies coquillages, des monnaies perles, des monnaies plumes, des monnaies sels et une infinité d'autres devises partout où ils allaient[72]. Mais, face à ces informations, les penseurs de l'économie ont réagi en durcissant leurs positions. Certains ont fait appel à l'alchimie pour soutenir que le statut monétaire de l'or et de l'argent était fondé sur leur nature : l'or (qui participait du soleil) et l'argent (qui participait de la lune) étaient les formes parfaites et éternelles du métal, vers lesquelles évoluaient l'ensemble des métaux plus vils[73]. Mais la plupart ne ressentaient pas le besoin de longues explications : la valeur intrinsèque des métaux précieux était une évidence. Donc, lorsque les conseillers royaux ou les pamphlétaires de Londres discutaient de problèmes économiques, ils débattaient toujours des mêmes questions : comment empêcher les lingots de quitter le pays ? Que faire face à la pénurie paralysante de pièces de monnaie ? Quant à la question : « comment maintenir la confiance dans les systèmes de crédit locaux ? », la plupart d'entre eux ne se la posaient pas.

Le problème était encore plus aigu en Grande-Bretagne que sur le continent, où il restait possible de « proclamer » la hausse ou la baisse de la devise. En Grande-Bretagne, après une tentative désastreuse de dévaluation sous les Tudors, ce type d'expédient avait été abandonné. Désormais, l'altération des monnaies était devenue un problème moral. Que l'État mêle un vil métal à la substance éternelle et pure d'une pièce était manifestement abominable. C'était mal aussi, à un moindre degré, de rogner les pièces, pratique presque universelle en Angleterre et analysable comme une sorte de version populaire de la dévaluation, puisqu'il s'agissait de raboter en secret de l'argent sur les bords de la pièce, puis de la comprimer pour qu'elle ait l'air d'avoir la même taille qu'avant.

De plus, les nouvelles formes de monnaie virtuelle qui commençaient à émerger en ces temps nouveaux étaient solidement ancrées dans les mêmes postulats. C'est un point crucial, parce qu'il contribue à expliquer ce qui sans cela pourrait faire figure d'étrange contradiction. Comment se fait-il que cette époque de matérialisme implacable, où la théorie de la monnaie convention sociale a été nettement rejetée, ait vu aussi l'essor du papier-monnaie, ainsi que d'une nuée de nouveaux instruments de crédit et de nouvelles formes d'abstraction financière qui sont devenus si caractéristiques du capitalisme moderne ? Certes, la plupart d'entre eux – les chèques, les obligations, les actions, les rentes – sont nés dans le monde métaphysique du Moyen Âge. Mais c'est dans cette ère nouvelle qu'ils ont connu un immense épanouissement.

Or, si l'on regarde l'histoire concrète, on comprend vite que toutes ces nouvelles formes de monnaie n'ont nullement affaibli le postulat faisant reposer la monnaie sur la valeur « intrinsèque » de l'or et de l'argent. En fait, elles l'ont renforcé. Voici ce qui s'est passé, semble-t-il : une fois le crédit découplé des relations de confiance réelles entre personnes (qu'il s'agisse de marchands ou de villageois), on a vu clairement que l'on pouvait créer de la monnaie en disant tout simplement qu'elle était là ; mais on a vu aussi que, lorsque cette opération avait lieu dans le monde amoral du marché concurrentiel, il était presque inévitable qu'elle aboutisse à des arnaques et à toutes sortes d'escroqueries – donc, périodiquement, les gardiens du système, pris de panique, ont cherché de nouveaux moyens de fixer la valeur des diverses formes de papier-monnaie à l'or et à l'argent.

C'est l'histoire que l'on raconte, d'ordinaire, sous la rubrique « les origines de la banque moderne ». Mais, de notre point de vue, elle révèle surtout l'étroitesse des liens entre la guerre, le lingot et les nouveaux instruments de crédit. Il suffit de regarder les chemins *que l'on n'a pas pris*. Par exemple : aucune raison intrinsèque n'empêchait qu'une lettre de change soit contresignée et remise à un tiers, puis devienne universellement transférable – ce qui l'aurait transformée de fait en une sorte de papier-monnaie. C'est ainsi que le papier-monnaie est apparu en Chine, au départ. Dans l'Europe médiévale, il y a eu des mouvements périodiques dans ce sens, mais pour diverses raisons ils ne sont pas allés bien loin[74]. Ou alors, les banquiers auraient pu produire de la monnaie en consentant des crédits

comptables supérieurs à leurs réserves en liquide. Cette activité est perçue comme l'essence même de la banque moderne, et elle pouvait conduire à la mise en circulation de billets de banque privés[75]. Certaines tentatives ont eu lieu dans ce sens, notamment en Italie, mais les risques étaient élevés : il y avait toujours le danger de voir les déposants paniquer et se ruer sur la banque pour retirer leurs fonds ; or la plupart des États médiévaux menaçaient des pires sanctions les banquiers incapables de restituer l'argent dans de tels cas – l'exemple de Francesch Castello, décapité devant sa banque à Barcelone en 1360, le prouve assez[76].

Là où les banquiers contrôlaient de fait l'État médiéval, il était plus sûr et plus rentable de manipuler les finances publiques. L'histoire des instruments financiers modernes, et des origines les plus reculées du papier-monnaie, commence réellement avec l'émission des bons municipaux, pratique inaugurée par l'État vénitien au XII^e^ siècle : ressentant un urgent besoin d'injection de fonds à des fins militaires, il a décrété un emprunt obligatoire sur ses contribuables, auxquels il a promis un intérêt annuel de 5 %, après quoi il a accepté que ces « bons » ou contrats soient négociables, et créé ainsi un marché de la dette publique. Les autorités vénitiennes payaient scrupuleusement les intérêts, mais, comme les bons ne comportaient aucune échéance précise, leur prix de marché fluctuait terriblement, selon les bonnes et mauvaises fortunes militaires et politiques de la ville et ce qu'elles laissaient présager de ses probables capacités de remboursement. Des pratiques du même ordre sont vite apparues dans les autres États italiens et dans les enclaves marchandes d'Europe du Nord : c'est essentiellement par une série d'emprunts forcés que les Provinces-Unies ont financé leur longue guerre d'indépendance contre les Habsbourg (1568-1648), même si elles ont également procédé à de nombreuses émissions d'obligations à souscription volontaire[77].

Forcer les contribuables à consentir un prêt revient simplement, en un sens, à exiger qu'ils paient leurs impôts à l'avance ; mais quand l'État vénitien a accepté, au départ, de leur verser un intérêt – juridiquement, il s'agissait à nouveau d'un *interesse*, d'une pénalité pour retard de paiement –, le principe était qu'il se mettait lui-même à l'amende pour n'avoir pas restitué ces fonds immédiatement. On voit aisément que cela pourrait soulever toutes sortes de questions sur les relations juridiques et

morales entre le peuple et l'État. En dernière analyse, les classes commerçantes des républiques marchandes qui ont introduit ces nouvelles formes de financement avaient bel et bien fini par se percevoir comme propriétaires de l'État, et non comme ayant une dette à son égard. Et pas seulement les classes commerçantes : en 1650, la majorité des ménages hollandais détenaient de la dette publique – au moins un peu[78]. Mais le véritable paradoxe n'apparaît que lorsqu'on se met à « monétiser » cette dette – autrement dit, à prendre les promesses de paiement émises par l'État et à les mettre en circulation comme une monnaie.

Même si, au XVI^e^ siècle, les marchands utilisaient déjà les lettres de change pour régler leurs dettes, les bons d'État représentant la dette publique – rentes, *juros*, *annuities* – ont été la véritable monnaie de crédit de l'ère nouvelle. C'est ici que nous devons chercher les origines réelles de la « révolution des prix » qui, dans les villes et les campagnes, a mis à terre les travailleurs autrefois indépendants et ouvert la voie à la réduction finale de la plupart d'entre eux au statut de salariés, au service de ceux qui avaient accès à ces formes de crédit plus élevées. Même à Séville, où accostaient les flottes du Trésor venues du Nouveau Monde, les lingots n'étaient guère utilisés pour les transactions quotidiennes. La plupart étaient directement transférés dans les entrepôts des banquiers génois qui opéraient à partir de ce port, et stockés en vue de leur réexportation vers l'Orient. Mais, pendant cette opération, ils servaient de base à des systèmes complexes de crédit : la valeur du lingot était prêtée à l'empereur pour financer ses opérations militaires, en échange de documents qui donnaient au porteur le droit de recevoir de l'État des intérêts sous forme de rente annuelle – documents eux-mêmes négociables comme une monnaie. Par des moyens de ce genre, les banquiers pouvaient multiplier presque à l'infini la valeur réelle de l'or et de l'argent qu'ils détenaient. Dès les années 1570, dans des endroits comme Medina del Campo, pas très loin de Séville, nous entendons parler de foires qui étaient devenues « de véritables fabriques de certificats » : les transactions s'y effectuaient exclusivement en papier[79]. Puisqu'il y avait toujours une légère incertitude sur le comportement de l'État espagnol – allait-il vraiment payer ses dettes ? et le faire ponctuellement ? –, les *juros* circulaient en général avec une décote (notamment quand ils ont commencé

à se répandre dans le reste de l'Europe), et provoquaient ainsi une inflation permanente[80].

Ce n'est qu'avec la création de la Banque d'Angleterre en 1694 que l'on peut parler d'un authentique papier-monnaie, puisque ses billets de banque n'étaient absolument pas des obligations. Ils étaient ancrés, comme tous les autres, dans les dettes de guerre du roi. On ne saurait trop le souligner. La monnaie n'était plus une dette due *au* roi, mais une dette due *par* le roi, ce qui la rendait très différente de ce qu'elle avait été antérieurement. À bien des égards, elle était devenue une image inversée des anciennes formes de monnaie.

Le lecteur se souvient que la Banque d'Angleterre a été créée lorsqu'un consortium de quarante marchands de Londres et d'Édimbourg – pour la plupart déjà créanciers de la Couronne – a offert au roi Guillaume III un prêt de 1,2 million de livres pour l'aider à financer sa guerre contre la France. Ces marchands l'ont également convaincu de les autoriser, en retour, à constituer une compagnie qui aurait le monopole de l'émission des billets de banque – il s'agirait en fait de billets par lesquels ils promettraient de payer la somme que le roi leur devait. C'est ainsi qu'est apparue la première banque centrale nationale indépendante, et elle est devenue la chambre de compensation des dettes que se devaient entre elles les petites banques ; ses billets se sont vite développés pour devenir le premier papier-monnaie national en Europe. Pourtant, le grand débat public de l'époque, qui portait sur la nature même de la monnaie, a eu lieu au sujet du métal et non du papier. Les années 1690 ont été une période de crise pour le monnayage britannique. La valeur de l'argent métal était montée si haut que les nouvelles pièces britanniques (désormais à « tranche crénelée », comme nos pièces actuelles, ce qui les rendait impossibles à rogner) valaient moins que leur contenu en argent, avec les résultats prévisibles. Les bonnes pièces en argent s'étaient évanouies ; seules circulaient encore les vieilles pièces rognées, et elles devenaient de plus en plus rares. Il fallait faire quelque chose. Il s'ensuivit une guerre des brochures, qui atteignit un seuil critique en 1695, un an après la fondation de la Banque. L'essai de Charles Davenant sur le crédit que j'ai déjà cité s'inscrivait en fait dans cet affrontement entre pamphlétaires. Il proposait que la Grande-Bretagne passe à une pure monnaie de crédit fondée sur la confiance publique, et on

l'a ignoré. Le Trésor proposait de rappeler les pièces de monnaie et de les réémettre à un poids inférieur de 20 à 25 %, afin de les ramener au-dessous du prix de marché de l'argent métal. Nombre de partisans de cette mesure prenaient des positions explicitement chartalistes : ils soulignaient que l'argent métal, de toute manière, n'a aucune valeur intrinsèque et que la monnaie n'est qu'une mesure établie par l'État[81]. Mais le vainqueur de ce débat a été John Locke, le philosophe libéral ; à cette époque, il conseillait Isaac Newton, alors directeur de la Monnaie. Locke a fait valoir qu'on ne pouvait pas davantage accroître la valeur d'une petite pièce d'argent en la rebaptisant « shilling » que la taille d'un petit homme en décidant qu'un pied ferait désormais quinze pouces et non douze. L'or et l'argent avaient une valeur universellement reconnue sur terre : le sceau de l'État ne faisait qu'attester le poids et la pureté d'une pièce, et – ajoutait-il en des termes frémissants d'indignation – les États qui falsifiaient cette attestation à leur propre avantage étaient aussi criminels que les rogneurs de pièces :

> L'empreinte publique n'a d'autre but ni d'autre utilité que de préserver et garantir la quantité d'argent sur laquelle on s'est entendu par contrat. Et c'est parce qu'ils bafouent la Foi publique sur ce point que le rognage et la fabrication de fausse monnaie sont, plus qu'un simple *vol*, une véritable *trahison*[82].

Donc, soutenait Locke, la seule solution était de rappeler les pièces et de les refrapper à leur valeur exacte.

On le fit, et les résultats furent désastreux. Dans les années qui suivirent immédiatement l'opération, les pièces cessèrent pratiquement de circuler ; les prix et les salaires s'effondrèrent ; il y eut des famines et des troubles. Seuls les riches étaient à l'abri, puisqu'ils pouvaient profiter de la nouvelle monnaie de crédit en faisant circuler des fragments de la dette royale sous forme de billets de banque. Au début, la valeur de ces billets a connu aussi quelques fluctuations, mais elle a fini par se stabiliser quand on les a rendus convertibles en métaux précieux. Pour le reste, la situation ne s'est vraiment améliorée que lorsque le papier-monnaie et, finalement, les petites pièces de monnaie sont devenus plus largement disponibles. Les réformes ont eu lieu de haut en bas, et très lentement, mais elles ont eu lieu, et elles ont créé peu à peu le monde où même les transactions ordinaires, quotidiennes, avec les bouchers et les boulangers s'effectuent en terme polis, impersonnels, avec

de la petite monnaie, et où il devient donc possible d'imaginer la vie courante comme une question de calcul intéressé.

Il est assez facile de voir pourquoi Locke a adopté la position qu'il a prise. C'était un matérialiste scientifique. Pour lui, la « foi » dans l'État – comme il dit dans l'extrait cité plus haut – existait quand les citoyens étaient convaincus non pas que l'État allait tenir ses promesses, mais simplement qu'il ne leur mentait pas ; qu'il leur donnait, comme un bon scientifique, une information exacte. Il voulait que le comportement humain fût fondé sur les lois naturelles, qui – comme les lois de la physique que Newton venait de décrire – étaient supérieures à celles d'un simple État. La vraie question est ailleurs : pourquoi l'État britannique s'est-il déclaré d'accord avec lui, et pourquoi s'en est-il résolument tenu à cette position malgré ses effets immédiats désastreux ? De fait, peu après (en 1717), la Grande-Bretagne a adopté l'étalon-or, que l'Empire britannique a maintenu – avec la thèse selon laquelle l'or et l'argent *sont* la monnaie – jusqu'à ses derniers jours.

Certes, le matérialisme de Locke aussi s'est fait largement accepter : il est même devenu le mot clé de l'époque[83]. Mais, surtout, se fier à l'or et à l'argent a paru être le seul garde-fou contre les dangers inhérents aux nouvelles formes de monnaie de crédit, qui se multipliaient très vite – notamment lorsque les banques ordinaires ont également reçu le droit de créer de la monnaie. On a rapidement constaté que la spéculation financière, affranchie de toute contrainte juridique ou communautaire, pouvait produire des résultats qui semblaient friser la démence. La République hollandaise, pionnière du développement des Bourses, en avait déjà fait l'expérience avec la tulipomanie de 1637 – première d'une succession de « bulles » spéculatives, comme on dirait, où, sous l'effet de la surenchère des investisseurs, les prix anticipés commençaient par crever tous les plafonds, puis s'effondraient. Toute une série de bulles de ce genre frappèrent les marchés de Londres dans les années 1690 : elles s'étaient presque invariablement constituées autour d'une nouvelle compagnie par actions créée sur le modèle de la Compagnie des Indes orientales avec un projet d'aventure coloniale. La célèbre bulle de la mer du Sud, en 1720 – où une compagnie fraîchement créée, ayant reçu le monopole du commerce avec les colonies espagnoles, acheta une fraction considérable de la dette

nationale britannique et vit ses actions connaître brièvement une ascension astronomique avant de s'effondrer ignominieusement –, n'en fut que le point culminant. L'année qui suivit son éclatement, la Banque royale de John Laws en France, autre expérience de banque centrale semblable à celle de la Banque d'Angleterre, s'écroula aussi. Elle s'était développée si vite qu'en quelques années elle avait absorbé l'ensemble des compagnies françaises de commerce colonial et l'essentiel de la dette de la couronne de France en émettant son propre papier-monnaie, avant de s'évaporer totalement en 1721 : son principal dirigeant dut s'enfuir pour sauver sa vie. Dans les deux cas, le scandale fut suivi par une législation : en Angleterre, on prohiba la création de nouvelles compagnies par actions (sauf pour construire des routes à péage et des canaux) ; en France, on mit entièrement hors la loi le papier-monnaie fondé sur la dette de l'État.

Dans ces conditions, il n'est guère surprenant que l'économie newtonienne (si nous pouvons lui donner ce nom) – celle qui postule qu'on ne peut pas créer purement et simplement de la monnaie, ni même, en vérité, la falsifier – ait fini par faire la quasi-unanimité. Il devait y avoir un fondement solide, matériel, à tout cela, ou le système entier deviendrait fou. Il est vrai que les économistes allaient se disputer pendant des siècles sur la nature de ce fondement (était-ce vraiment l'or ? ou la terre ? le travail humain ? l'utilité ou la désirabilité des marchandises en général ?), mais pratiquement personne n'est revenu à une vision de type aristotélicien.

*

En regardant sous un autre angle ce qui se passait, on pourrait dire aussi que l'ère nouvelle était de moins en moins à l'aise avec la nature politique de la monnaie. Après tout, la politique est l'art de la persuasion ; la politique est la dimension de la vie sociale où les choses deviennent vraies quand ceux qui y croient sont assez nombreux. Le problème est qu'on ne peut jamais le reconnaître pour être efficace à ce jeu : si je parviens à convaincre le monde entier que je suis le roi de France, je le deviendrai peut-être effectivement, mais cela ne marchera jamais si j'admets que cette croyance unanime est le seul fondement de ma revendication. En ce sens, la politique ressemble beaucoup à la magie – c'est l'une des raisons pour lesquelles la politique comme la magie sont entourées presque partout d'un

certain halo de mensonge. Ces soupçons s'exprimaient largement à l'époque. En 1711, l'essayiste satirique Joseph Addison a souligné dans un petit texte humoristique combien la Banque d'Angleterre – donc le système monétaire britannique – dépendait de la confiance publique dans la stabilité politique du trône. (L'Acte d'établissement de 1701 était la loi qui fixait les règles de succession de la monarchie, et l'éponge était le symbole populaire du défaut de paiement.) Il raconte un rêve :

> Il voyait le Crédit Public sur son trône, dans la salle des Épiciers, ayant au-dessus de sa tête la Grande Charte et fixant ses regards sur l'*Acte d'établissement*. Sous son toucher, tout se convertissait en or. Derrière son trône, des sacs d'argent s'élevaient en piles jusqu'au plafond. À sa droite et à sa gauche, le parquet disparaissait sous des pyramides de guinées. Tout à coup, la porte s'ouvre, le Prétendant se précipite dans la salle, une éponge d'une main et de l'autre une épée qu'il brandit contre l'*Acte d'établissement* [at]. Le Crédit, sous la forme d'une reine remarquable par sa beauté, s'évanouit et tombe. Le charme par lequel elle changeait en trésor tout ce qui l'entourait est brisé. Les sacs d'argent se dégonflent comme des vessies percées à coups d'épingle. Les piles de pièces d'or se changent en paquets de chiffons et en fagots de tailles de bois[84].

Si l'on ne croit pas au roi, la monnaie s'évanouit avec lui.

Donc, les rois, les magiciens, les marchés et les alchimistes ont fusionné dans l'imagination publique à cette époque, et nous parlons encore de l'« alchimie du marché » ou des « magiciens de la finance ». Dans *Faust* (1808), Goethe montre réellement son héros – en sa qualité de magicien alchimiste – en visite chez l'empereur du Saint-Empire. Celui-ci croule sous le poids des dettes qu'il a accumulées sans trêve pour financer les plaisirs extravagants de sa cour. Faust, aidé de son assistant Méphistophélès, le persuade qu'il peut payer ses créanciers en créant du papier-monnaie. La chose est représentée comme un acte de pure prestidigitation. Pense à « la surabondance de trésors qui gisent dans tes États, attendant au fond de la terre », dit Faust à l'empereur. Il suffit, ajoute-t-il, que tu émettes des billets promettant à tes créanciers que tu les leur donneras plus tard. Puisque personne ne sait combien d'or il y a, ce que tu peux promettre est sans limites[85].

Ce type de langage magique n'apparaît presque jamais au Moyen Âge[86]. Manifestement, c'est seulement à une époque résolument matérialiste que cette aptitude à produire des choses en disant simplement qu'elles existent est perçue comme scandaleuse, voire diabolique. Et cette façon de la

percevoir est le signe le plus sûr de l'entrée dans une époque matérialiste. Nous avons déjà vu Rabelais, au tout début de cet âge, revenir à un langage presque identique à celui dont se servait Plutarque quand il fustigeait les usuriers sous l'Empire romain : « ils doivent bien rire des physiciens, qui prétendent que rien ne naît du non-être », alors qu'eux-mêmes manipulent leurs livres et leurs registres pour exiger qu'on leur restitue des sommes qu'ils n'ont jamais eues. Panurge a simplement inversé l'idée : non, c'est en empruntant que je crée quelque chose à partir de rien et que je deviens une sorte de Dieu.

Mais prenons les lignes qui suivent, souvent attribuées à Lord Josiah Charles Stamp, directeur de la Banque d'Angleterre :

> Le système bancaire moderne fabrique de la monnaie à partir de rien. Ce processus est peut-être le tour de passe-passe le plus stupéfiant jamais inventé. La banque a été conçue dans l'iniquité et elle est née dans le péché. Les banquiers possèdent la terre ; si on la leur prend mais qu'on leur laisse le pouvoir de créer le crédit, d'un trait de plume ils créeront assez de monnaie pour la racheter. […] Si vous voulez rester les esclaves des banquiers et payer le coût de votre esclavage, laissez-les continuer à créer des dépôts[87].

Il paraît tout à fait invraisemblable que Lord Stamp ait jamais tenu pareils propos, mais ces phrases sont citées inlassablement – c'est probablement la citation qui revient le plus souvent chez les critiques du système bancaire moderne. Tout apocryphes qu'elles sont, elles touchent manifestement un point sensible, et apparemment pour la même raison : les banquiers créent quelque chose à partir de rien. Ils ne sont pas seulement des escrocs et des magiciens. Ils sont le mal, parce qu'ils veulent jouer le rôle de Dieu.

Mais le scandale est plus profond que la pure prestidigitation. Si les moralistes médiévaux n'élevaient pas ce type d'objections, ce n'est pas seulement parce qu'ils étaient à l'aise avec les entités métaphysiques. Ils avaient un problème bien plus fondamental avec le marché : la cupidité. Ils tenaient les motivations du marché pour intrinsèquement corrompues. Dès l'instant où la cupidité a été validée et le profit illimité considéré comme une fin en soi parfaitement viable, cet élément magique, politique, est devenu un vrai problème, parce qu'il signifiait que même ceux qui faisaient concrètement fonctionner le système – les courtiers, les négociants en valeurs boursières, les *traders* – n'étaient tenus par aucune loyauté convaincante à l'égard de quoi que ce soit, même pas du système lui-même.

Hobbes, qui a développé le premier cette vision de la nature humaine en théorie explicite de la société, était tout à fait conscient de ce dilemme de la cupidité. Il constituait la base de sa philosophie politique. Même si nous sommes tous assez rationnels pour comprendre qu'il est dans notre intérêt à long terme de vivre en paix et en sécurité, soutenait-il, nos intérêts à court terme sont souvent tels que la stratégie visiblement la plus rentable est de tuer et de piller, et il suffit que quelques-uns laissent leurs scrupules de côté pour créer la pire insécurité et le pire chaos. C'est pourquoi les marchés ne peuvent exister, poursuivait-il, que sous l'égide d'un État absolutiste, qui nous forcera à tenir nos promesses et à respecter nos propriétés respectives. Mais que se passe-t-il quand nous parlons d'un marché où ce sont les dettes et les obligations de l'État lui-même qui sont négociées ? quand on ne peut plus vraiment dire que l'État a le monopole de la violence, parce qu'on opère sur un marché international où ce qui fait figure de principale devise, ce sont les bons d'État dont dépend sa capacité à se doter d'une force militaire ?

Après avoir fait une guerre sans merci à toutes les formes restantes du communisme des pauvres, allant jusqu'à criminaliser le crédit, les maîtres du nouveau système de marché ont découvert qu'il ne leur restait aucune justification évidente pour maintenir même le communisme des riches – le niveau de coopération et de solidarité requis pour garder en fonctionnement le système économique. Certes, malgré ses tensions permanentes et ses effondrements périodiques, jusqu'à présent le système a tenu. Mais, comme les événements récents en ont apporté une preuve spectaculaire, il ne s'est jamais stabilisé.

Quatrième partie : donc, qu'est-ce que le capitalisme ?

Nous avons l'habitude de voir le capitalisme moderne n'émerger que plus tard (avec les traditions modernes du gouvernement démocratique) : à l'âge des révolutions, la révolution industrielle, les révolutions américaine et française – une série de ruptures profondes à la fin du XVIII^e^ siècle qui n'ont été pleinement institutionnalisées qu'après la fin des guerres napoléoniennes. Or nous voici confrontés à un paradoxe particulier. Il semble que la quasi-totalité des éléments de l'appareil financier que nous associons au capitalisme – les banques centrales, les marchés obligataires,

la vente à découvert, les maisons de courtage, les bulles spéculatives, la titrisation, les rentes – sont apparus non seulement avant la science économique (ce qui n'est peut-être pas si surprenant), mais aussi avant la naissance des usines, et du travail salarié lui-même[88]. C'est un vrai défi aux façons de penser qui nous sont familières. Nous nous plaisons à voir dans les usines et les ateliers l'« économie réelle », le reste étant la superstructure, construite par-dessus. Mais si c'était vrai, comment se peut-il que la superstructure soit apparue la première ? Les rêves du système peuvent-ils créer son corps ?

Tout cela pose une question préalable : qu'est-ce que le « capitalisme » ? C'est une question sur laquelle il n'existe aucun consensus. À l'origine, le mot a été inventé par les socialistes, aux yeux desquels le capitalisme est le système où ceux qui ont du capital dirigent le travail de ceux qui n'en ont pas. Ses partisans, au contraire, voient dans le capitalisme la liberté du marché, qui permet à ceux qui ont des projets potentiellement commercialisables de réunir les ressources nécessaires pour les concrétiser. Pratiquement tout le monde convient, toutefois, que le capitalisme est un système qui exige une croissance permanente, sans fin. Les entreprises doivent croître pour rester viables. Les nations aussi. Si 5 % par an était, à l'aube du capitalisme, le chiffre généralement admis pour le taux d'intérêt commercial légitime – autrement dit, l'augmentation de ses fonds que tout investisseur pouvait normalement attendre selon le principe de l'*interesse* –, aujourd'hui 5 % est le taux annuel auquel le PIB de tout pays devrait croître. Ce qui était autrefois un mécanisme impersonnel qui obligeait les gens à regarder tout ce qui les entourait comme une source potentielle de profit est à présent considéré comme la seule mesure objective de la santé de la communauté humaine elle-même.

Si nous prenons pour point de départ la date de 1700, donc, ce que nous voyons à l'aube du capitalisme moderne, c'est un gigantesque appareil financier de crédit et de dette qui opère – à toutes fins pratiques – en pompant toujours plus de travail chez tous ceux qui entrent en contact avec lui, et en produisant ainsi un volume de biens matériels en expansion constante. Il ne le fait pas par la seule pression morale, mais surtout en utilisant la pression morale pour mobiliser la force purement physique. À chaque instant, l'enchevêtrement familier, mais particulièrement européen,

entre guerre et commerce réapparaît – souvent sous des formes nouvelles et stupéfiantes. Les premières Bourses, en Hollande et en Grande-Bretagne, négociaient essentiellement les actions des compagnies des Indes orientales et occidentales, qui étaient toutes deux des entreprises militaro-commerciales. Pendant un siècle, une de ces compagnies privées à but lucratif a gouverné l'Inde. Les dettes nationales de l'Angleterre, de la France et des autres n'étaient pas faites de sommes empruntées pour creuser des canaux et jeter des ponts, mais afin d'acquérir la poudre à canon nécessaire pour bombarder des villes, ou de construire des camps pour détenir des prisonniers et entraîner des recrues. Dans presque toutes les bulles du XVIII^e^ siècle, il y a un projet fantasmé où les revenus d'aventures coloniales servent à financer des guerres européennes. Le papier-monnaie était la monnaie de la dette, la monnaie de la dette était la monnaie de la guerre, et cela n'a jamais changé. Ceux qui finançaient les incessants conflits militaires en Europe employaient aussi la police et les prisons de l'État pour extorquer au reste de la population une productivité toujours croissante.

Comme chacun sait, le système de marché mondial inauguré par les empires espagnol et portugais s'est d'abord constitué dans la recheche des épices. Il s'est vite stabilisé autour de trois grands commerces : celui des armes, celui des esclaves et celui de la drogue. Ce dernier concernait surtout des drogues douces, bien sûr, comme le café, le thé et le sucre que l'on y mettait, ainsi que le tabac ; mais c'est aussi à ce stade de l'histoire de l'humanité qu'apparaissent pour la première fois les spiritueux, et, nous le savons tous, les Européens n'ont eu aucun scrupule à promouvoir agressivement la commercialisation de l'opium en Chine pour mettre enfin un point final à la nécessité d'y exporter des lingots. Le commerce des tissus n'est venu que plus tard : la Compagnie des Indes orientales a dû d'abord user de la force militaire pour abattre le commerce d'exportation des cotonnades indiennes (plus efficace). Il suffit de jeter un coup d'œil au livre qui nous a conservé l'essai de 1696 de Charles Davenant sur le crédit et la fraternité humaine : *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant* : *relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* [Œuvres politiques et commerciales du célèbre auteur Charles D'Avenant : sur le commerce et le revenu de l'Angleterre, le commerce de Plantation, le

commerce des Indes orientales et le commerce africain]. « L'obéissance, l'amour et l'amitié » suffisaient peut-être à régir les relations entre compatriotes anglais, mais dans les colonies c'était, pour l'essentiel, l'obéissance seulement.

On peut se représenter, je l'ai dit, le commerce transatlantique des esclaves comme une chaîne géante de dettes créant des obligations, qui s'étendait de Bristol à Calabar, puis aux sources de la Cross River, où les négociants Aro parrainaient leurs sociétés secrètes ; de même, dans le commerce de l'océan Indien, des chaînes du même ordre liaient Utrecht au Cap, puis à Jakarta, et enfin au royaume de Gelgel, où les rois balinais organisaient leurs combats de coqs afin de pousser leurs sujets à parier leur propre liberté. Dans les deux cas, le produit fini était le même : des humains si totalement arrachés à leur contexte, donc si profondément déshumanisés, qu'ils étaient placés entièrement hors du champ de la dette.

Dans ces chaînes, les intermédiaires, les divers maillons commerciaux qui faisaient le lien entre les négociants en valeurs boursières à Londres et les prêtres Aro au Nigeria, les pêcheurs de perles des îles Aru dans l'est de l'Indonésie, les planteurs de thé au Bengale ou les cueilleurs de caoutchouc en Amazonie, étaient apparemment des hommes sobres, calculateurs et sans imagination. Aux deux bouts de la chaîne de la dette, toute l'entreprise semblait dépendre de l'aptitude à manipuler des fantasmes, et elle risquait en permanence de glisser dans ce que même les observateurs de l'époque considéraient comme des variantes de la folie hallucinatoire. D'un côté, il y avait les bulles périodiques, propulsées en partie par la rumeur et le fantasme et en partie par la certitude soudaine, chez quiconque à Paris ou à Londres avait quelque argent, de pouvoir tirer profit de la tendance de tous les autres à succomber à la rumeur et au fantasme.

Charles MacKay nous a laissé des descriptions immortelles sur la première, la célèbre « bulle de la mer du Sud » de 1710. En fait, la Compagnie de la mer du Sud elle-même (qui avait grossi au point d'acheter à un moment l'essentiel de la dette nationale) n'était que le point d'ancrage de ce qui se passait : une compagnie géante dont l'action ne cessait de se valoriser énormément et qui paraissait, pour le dire dans le vocabulaire d'aujourd'hui, « trop grosse pour faire faillite ». Elle est vite devenue le modèle de centaines d'introductions en bourse de nouvelles sociétés :

D'innombrables compagnies par actions étaient créées partout. On leur a vite donné le nom de Bulles, le plus approprié que l'imagination ait pu trouver. […] Certaines vivaient une semaine ou quinze jours et on n'en entendait plus parler ; d'autres ne parvenaient même pas à durer autant. Chaque soir produisait de nouveaux plans, chaque matin de nouveaux projets. La crème de l'aristocratie était aussi enthousiaste pour cette quête ardente du gain que l'ouvrier le plus laborieux de Cornhill[89].

L'auteur énumère alors des exemples pris au hasard : quatre-vingt-six entreprises en gestation, avec des projets allant de la fabrication de savon ou de toile à voile à l'assurance des chevaux et à une méthode pour « faire des planches avec de la sciure de bois ». Chacune émettait des actions ; chaque émission était lancée, puis happée et avidement revendue et rachetée dans les tavernes, cafés, ruelles et merceries de toute la ville. Chaque fois, le cours crevait vite le plafond ; chaque nouvel acheteur faisait le même pari : il pourrait bien refiler ces actions à plus naïf que lui avant la chute inévitable. Parfois, les gens se disputaient des cartes et des coupons qui ne leur donnaient que le droit d'enchérir plus tard pour d'autres actions. Des milliers ont fait fortune. Plus encore ont été ruinés.

Le cas le plus absurde et le plus grotesque de tous, et qui a montré plus complètement que tout autre la démence absolue des gens, a été une société créée par un aventurier inconnu qui l'avait nommée « Compagnie pour la réalisation d'une entreprise de grand avantage, mais dont personne ne doit savoir ce que c'est ».

L'homme de génie qui a tenté cet audacieux coup de main réussi sur la crédulité publique expliquait simplement dans son prospectus que le capital requis était d'un demi-million, en cinq mille actions de 100 livres chacune, dépôt : 2 livres par action. Chaque souscripteur, en payant son dépôt, aurait droit à 100 livres par an par action. Quant à la façon dont cet immense profit allait être obtenu, le promoteur de la compagnie ne condescendait pas à en informer le public pour le moment, mais il promettait que, dans un mois, tous les détails seraient dûment annoncés, et qu'il procéderait alors à l'appel des 98 livres restantes de la souscription. Le lendemain matin à 9 heures, ce grand homme ouvrit un bureau à Cornhill. La foule se pressait à sa porte et, lorsqu'il ferma à trois heures de l'après-midi, il constata que mille actions avaient été souscrites, et les dépôts payés.

Il fut assez philosophe pour s'en contenter, et partit le soir même pour le Continent. On n'entendit plus jamais parler de lui[90].

Selon MacKay, toute la population de Londres a été simultanément saisie par une illusion : elle a cru, non que l'on pouvait réellement fabriquer de l'argent à partir de rien, mais que les autres étaient assez fous pour le croire – et que, de ce fait, on allait vraiment pouvoir faire de l'argent à partir de rien, finalement.

Si nous passons à l'autre extrémité de la chaîne de la dette, nous trouvons des fantasmes qui vont du charmant à l'apocalyptique. Il y a de tout dans la littérature anthropologique, des belles « épouses de la mer » qui ne livreront pas les trésors de l'océan aux pêcheurs de perles d'Aru s'ils ne les courtisent pas avec des cadeaux achetés à crédit dans les boutiques chinoises locales[91], aux marchés secrets où les propriétaires fonciers du Bengale achètent des fantômes pour terroriser leurs péons insubordonnés ; aux dettes de chair des Tiv, fantasme d'une société humaine qui se cannibalise elle-même ; et enfin aux situations dans lesquelles il s'avère que le cauchemar des Tiv a été très près de se réaliser[92]. L'un des cas les plus célèbres et perturbants a été le grand scandale du Putumayo de 1909-1911 : les lecteurs de Londres ont eu le choc de découvrir que les agents de la filiale d'une compagnie de caoutchouc britannique opérant dans la forêt vierge péruvienne avaient créé leur propre « cœur des ténèbres » en exterminant des dizaines de milliers d'Indiens Huitoto – que ces agents tenaient à appeler exclusivement « les cannibales » –, dans des scènes de viol, de torture et de mutilation qui rappelaient les pires heures de la conquête quatre cents ans plus tôt[93].

Dans les débats qui ont suivi, la première réaction a été de tout mettre au compte d'un système pervers : les Indiens, a-t-on expliqué, avaient été pris au piège de la dette, rendus totalement dépendants du magasin de la compagnie.

> La racine du mal était le système dit du *patron* ou « péonage » – une variante de ce qu'on appelait en Angleterre le *truck system* – où l'employé, contraint d'acheter tout ce dont il a besoin au magasin de l'employeur, est maintenu dans un endettement irrémédiable, alors que la loi lui interdit de quitter son emploi tant que sa dette ne sera pas remboursée. […] Le péon est donc, la plupart du temps, un esclave *de fait* ; et puisque dans les régions les plus reculées de l'immense continent il n'y a pas d'État efficace, il est entièrement à la merci de son maître[94].

Les « cannibales » qui ont fini flagellés à mort, crucifiés, attachés et utilisés comme cibles, ou encore taillés en pièces à la machette parce qu'ils n'avaient pas rapporté suffisamment de caoutchouc, étaient tombés, selon cette version, dans l'ultime piège de la dette ; séduits par les marchandises des agents de la compagnie, ils avaient fini par les troquer contre leur vie.

Une enquête parlementaire ultérieure découvrit que la véritable histoire

n'était pas du tout celle-là. Les Huitoto n'avaient nullement été transformés par la ruse en asservis de la dette. C'étaient les agents et les surveillants envoyés dans la région qui, comme les conquistadors, étaient endettés jusqu'au cou – dans leur cas, à l'égard de la compagnie péruvienne qui les avait mandatés et qui elle-même, en dernière analyse, empruntait aux financiers de Londres. Ces agents étaient sûrement arrivés là avec la ferme intention d'étendre ce réseau de crédit en y incluant les Indiens, mais, constatant le désintérêt total des Huitoto pour les tissus, machettes et pièces de monnaie qu'ils avaient apportés pour commercer, ils ont finalement renoncé ; ils se sont mis à rafler les Indiens, à les obliger à accepter des prêts sous la menace d'armes à feu, puis à calculer le volume de caoutchouc qu'ils devaient[95]. Parmi les Indiens massacrés, beaucoup avaient simplement cherché à s'enfuir.

En réalité, les Indiens avaient donc été réduits en esclavage ; seulement, en 1907, on ne pouvait le reconnaître ouvertement. Une entreprise légitime devait avoir une certaine morale, et la seule morale que connaissait la compagnie, c'était la dette. Quand il s'est révélé que les Huitoto rejetaient la prémisse, tout a dérapé, et la compagnie a été prise, comme Casimir, dans une spirale de terrorisme indigné qui a fini par menacer d'anéantir sa base économique.

*

C'est le scandale secret du capitalisme : à aucun moment il n'a été organisé essentiellement autour d'une main-d'œuvre libre[96]. La conquête des Amériques a commencé par l'esclavage de masse, puis s'est progressivement stabilisée avec diverses formes de péonage, l'esclavage des Africains et le « service sous contrat » (*indentured*) – c'est-à-dire le recours à des travailleurs qui avaient reçu de l'argent d'avance et qui étaient liés par des engagements contractuels de cinq, sept ou dix ans pour le rembourser. Il va sans dire que ces serviteurs « engagés » étaient en grande partie recrutés chez des gens qui étaient déjà des débiteurs. Dans les années 1600, il y avait parfois presque autant de débiteurs blancs que d'esclaves africains au travail dans les plantations du Sud, et juridiquement ils étaient au départ dans une situation quasi identique : les sociétés de plantation opéraient au début dans le cadre d'une tradition juridique européenne qui

supposait que l'esclavage n'existait pas ; donc, dans les Carolines, même les Africains étaient classés comme travailleurs sous contrat[97]. Cela devait évidemment changer plus tard, avec l'introduction de l'idée de « race ». Quand les esclaves africains ont été affranchis, ils ont été à nouveau remplacés dans les plantations, des Barbades à l'île Maurice, par des travailleurs sous contrat – mais essentiellement recrutés, désormais, en Inde ou en Chine. Les travailleurs sous contrat chinois ont construit le réseau ferroviaire d'Amérique du Nord, et les « coolies » indiens ont creusé les mines sud-africaines. Les paysans de Russie et de Pologne, qui étaient libres et possédaient leurs terres au Moyen Âge, n'ont été réduits en servage qu'à l'aube du capitalisme, quand leurs seigneurs ont commencé à vendre du grain sur le nouveau marché mondial pour nourrir les nouvelles villes industrielles d'Occident[98]. Les régimes coloniaux d'Afrique et d'Asie du Sud-Est ont imposé régulièrement le travail forcé à leurs sujets des territoires conquis, ou créé des systèmes fiscaux conçus pour obliger la population à entrer sur le marché du travail à cause de sa dette au fisc. Les suzerains britanniques en Inde – au départ la Compagnie des Indes orientales, mais cela s'est poursuivi sous le gouvernement de Sa Majesté – ont institutionnalisé le péonage et en ont fait leur principal moyen de production de marchandises exportables.

C'est un scandale. Pas seulement parce qu'à l'occasion le système dérape, comme il l'a fait dans le Putumayo, mais aussi parce que nos postulats les plus chers sur ce qu'est vraiment le capitalisme s'en trouvent bouleversés – notamment celui qui pose que, par essence, le capitalisme a quelque chose à voir avec la liberté : pour les capitalistes, il signifie liberté du marché ; pour la plupart des travailleurs, il signifie main-d'œuvre libre. Les marxistes ont contesté qu'en dernière analyse le travail salarié soit libre dans quelque sens que ce soit (car celui qui n'a rien d'autre à vendre que son corps ne peut être considéré comme un agent authentiquement libre) ; mais ils postulent, malgré tout, que la main-d'œuvre salariée libre est la base du capitalisme. L'image dominante de l'histoire du capitalisme est celle de l'ouvrier anglais qui peine dans les usines de la révolution industrielle, et c'est une image dont on peut suivre l'évolution en droite ligne jusqu'à la Silicon Valley. Les millions d'esclaves et de serfs, de coolies et de péons endettés disparaissent, ou, s'il faut absolument les mentionner, sont évacués comme des accidents

de terrain momentanés sur cette grand-route. Comme les ateliers-bagnes, on suppose qu'il s'agit d'un stade par lequel les pays en voie d'industrialisation devaient passer ; on postule aussi que les millions de péons asservis pour dettes, travailleurs sous contrat et ouvriers des ateliers-bagnes qui existent encore, souvent aux mêmes endroits, vivront sûrement assez vieux pour voir leurs enfants devenir des salariés normaux avec assurance-maladie et retraite ; et leurs petits-enfants seront médecins, avocats et entrepreneurs.

Quand on examine l'histoire réelle du travail salarié, même dans des pays comme l'Angleterre, cette image commence à se dissiper. Dans presque toute l'Europe du Nord médiévale, le travail salarié avait été essentiellement lié à une période précise du cycle de vie. De douze, quatorze ans à vingt-huit, trente ans, tout le monde était censé servir comme employé dans la maison d'un autre – en général sur la base d'un contrat annuel qui lui assurait le gîte, le couvert, la formation professionnelle et, d'ordinaire, un salaire sous une forme ou sous une autre –, en attendant d'avoir accumulé assez de ressources pour se marier et fonder son propre foyer[99]. La « prolétarisation » a donc d'abord revêtu ce sens précis : dans toute l'Europe, des millions de jeunes, hommes et femmes, se sont trouvés bloqués de fait dans une sorte d'adolescence permanente. Ces apprentis et compagnons n'ont jamais pu devenir des « maîtres », donc ne sont jamais devenus vraiment adultes. Finalement, beaucoup ont abandonné la partie et se sont mariés tôt – au grand scandale des moralistes : les nouveaux prolétaires, soulignaient-ils, créaient des familles qu'ils ne pouvaient absolument pas entretenir[100].

Une curieuse affinité existe, et a toujours existé, entre travail salarié et esclavage. Pas seulement parce que les esclaves des plantations sucrières des Caraïbes fournissaient les sucres rapides qui stimulaient l'énergie de la majorité des premiers travailleurs salariés ; pas seulement parce que la plupart des techniques de management scientifique appliquées dans les usines de la révolution industrielle ont des sources repérables dans ces plantations de sucre ; mais aussi parce que les relations maître-esclave et employeur-employé sont en principe impersonnelles : qu'on ait été vendu ou qu'on se soit loué, dès l'instant où l'argent a changé de mains, *qui* on est

n’a plus d’importance. Tout ce qui importe, c’est qu’on soit capable de comprendre des ordres et de les exécuter[101].

C’est peut-être l’une des raisons pour lesquelles, sur le principe, on a toujours eu le sentiment que l’achat des esclaves et l’embauche des travailleurs ne devaient pas se faire à crédit, mais en liquide. Le problème, je l’ai dit, était que, pendant l’essentiel de l’histoire du capitalisme britannique, du liquide, il n’y en avait pas. Même quand la Monnaie royale a commencé à frapper des petites pièces d’argent et de cuivre, elle l’a fait de façon sporadique et insuffisante. C’est ainsi que s’est développé, au départ, le *truck system* : pendant la révolution industrielle, les industriels payaient souvent leurs ouvriers avec des tickets ou des coupons qui n’étaient valables que dans des boutiques locales, parce qu’ils avaient conclu des accords informels avec leurs propriétaires ou, dans des régions isolées du pays, parce qu’elles étaient à eux[102]. Les traditionnelles relations de crédit avec le commerçant local ont évidemment pris une tout autre tournure quand ce commerçant est devenu, de fait, un agent du patron. Un autre expédient consistait à payer les ouvriers, au moins en partie, en nature – et notons bien la richesse du vocabulaire désignant le genre de choses qu’on était autorisé à s’approprier sur son lieu de travail, notamment parmi les déchets, excédents et sous-produits : *cabbage*, *chips*, *thrums*, *sweepings*, *buggings*, *gleanings*, *scrapings*, *potchings*, *vails*, *poake*, *coltage*, *knockdowns*, *tinge*[103]. Le *cabbage*, par exemple, c’était le tissu qui restait après la coupe du tailleur ; les *chips*, les morceaux de planche que les travailleurs des chantiers navals avaient le droit d’emporter chez eux (tout morceau de bois de moins de deux pieds de long) ; les *thrums*, les bouts de fil sur les chaînes et les trames des métiers à tisser ; etc. Et nous avons déjà vu passer des paiements sous forme de morue, ou de clous.

Les employeurs avaient un dernier expédient : attendre que la monnaie arrive et, dans l’intervalle, ne rien payer. Ils laissaient alors leurs employés survivre *uniquement* avec ce qu’ils pouvaient grappiller dans leurs ateliers, ce que les membres de leur famille pouvaient glaner dans d’autres emplois, des dons charitables, une épargne conservée en commun avec des amis et des parents, ou, quand tous les autres moyens étaient épuisés, les prêts que leur consentaient les usuriers et les prêteurs sur gage, vite perçus comme les éternels fléaux des travailleurs pauvres. La situation était telle que, au

XIXe siècle, chaque fois qu'un incendie détruisait un mont-de-piété à Londres, les quartiers ouvriers se préparaient à la vague de violences domestiques qui allait inévitablement s'ensuivre, quand de nombreuses femmes allaient être obligées d'avouer qu'elles avaient depuis longtemps mis au clou en secret le costume du dimanche de leur mari[104].

Aujourd'hui, nous associons les usines qui ont dix-huit mois de retard de paiement sur les salaires à un pays économiquement en chute libre – c'est ce qui s'est passé pendant l'effondrement de l'Union soviétique ; mais aux premiers temps du capitalisme industriel, puisque le gouvernement britannique menait une politique de monnaie forte inspirée par la crainte permanente de voir son papier-monnaie emporté dans une nouvelle bulle spéculative, cette situation n'avait rien d'inhabituel. Même l'État était souvent incapable de trouver le liquide nécessaire pour payer ses propres agents. À Londres au XVIIIe siècle, l'Amirauté royale avait régulièrement plus d'un an de retard dans le paiement des salaires de ceux qui peinaient sur les chantiers navals de Deptford – et c'était l'une des raisons pour lesquelles elle tolérait l'appropriation des *chips*, sans parler des bouts de chanvre, de toile, des boulons d'acier et des cordes. En fait, comme l'a montré Linebaugh, la situation n'a vraiment commencé à se consolider que vers 1800 : l'État a stabilisé ses finances, commencé à payer les salaires en liquide en temps et en heure, et tenté, par conséquent, d'abolir la pratique du « chapardage sur le lieu de travail », comme on l'a alors rebaptisée – face à la résistance indignée des travailleurs des chantiers, il a fallu la rendre passible de flagellations et de peines de prison. Samuel Bentham, l'ingénieur chargé de réformer les chantiers navals, a dû les transformer en véritable État policier pour pouvoir y instituer un régime de travail purement salarié – c'est pourquoi il a fini par concevoir le projet de construire au milieu une tour géante qui permettrait une surveillance constante, idée que devait lui emprunter plus tard son frère Jeremy pour le célèbre Panoptique[105].

*

Des hommes comme Smith et Bentham étaient des idéalistes ; des utopistes, même. Mais, pour comprendre l'histoire du capitalisme, nous devons commencer par prendre conscience d'une réalité : l'image que nous

avons dans nos têtes – les ouvriers qui pointent à huit heures du matin et reçoivent une rémunération régulière tous les vendredis en vertu d'un contrat temporaire que les deux parties sont libres de rompre à tout instant – est née en tant que vision utopique, ne s'est concrétisée que graduellement, même en Angleterre et en Amérique du Nord, et n'a à aucun moment été la façon principale d'organiser la production pour le marché. Jamais et nulle part.

C'est d'ailleurs pour cela que le travail de Smith est si important. Il a créé la vision d'un monde imaginaire presque entièrement affranchi de la dette et du crédit, donc libéré de la culpabilité et du péché ; un monde où les hommes et les femmes sont libres de calculer simplement leur intérêt en sachant parfaitement que tout a été arrangé d'avance par Dieu pour que cela serve l'intérêt général. Ces constructions imaginaires sont bien sûr ce que les scientifiques appellent des « modèles », et elles n'ont rien d'intrinsèquement mauvais. En fait, on pourrait honnêtement soutenir, à mon sens, que nous serions incapables de penser sans elles. Le problème avec ces modèles – il semble du moins toujours se poser quand nous modélisons ce qu'on appelle « le marché » – est qu'après les avoir créés nous sommes souvent enclins à les traiter en réalités objectives, voire à nous prosterner devant eux et à nous mettre à les adorer comme des dieux. « Nous devons obéir aux impératifs du marché ! »

Karl Marx, qui en savait long sur la tendance des humains à se prosterner en adorateurs devant leurs propres créations, a écrit *Das Kapital* pour tenter de démontrer que, même si nous partons de la vision utopique des économistes, du moment que nous permettons à certains de contrôler le capital productif et laissons les autres sans rien d'autre à vendre que leur cerveau et leur corps, les résultats seront, à bien des égards, à peine distinguables de l'esclavage, et tout le système finira par s'autodétruire. Ce que tout le monde semble oublier, c'est le « même si » qui fonde son analyse[106]. Marx savait très bien qu'il y avait à Londres, de son temps, infiniment plus de cireurs de chaussures, de prostituées, de majordomes, de soldats, de colporteurs, de ramoneurs, de fleuristes, de musiciens de rue, de détenus, de nounous et de cochers que d'ouvriers d'usine. Il n'a jamais suggéré que le monde était vraiment ainsi.

Néanmoins, si les dernières centaines d'années de l'histoire du monde ont

prouvé quelque chose, c'est que les visions utopiques peuvent avoir un certain attrait. C'est aussi vrai de celle d'Adam Smith que de celles de ses adversaires. La période qui s'étend, en gros, de 1825 à 1975 a vu un effort bref mais déterminé de la part d'un grand nombre de gens très puissants – avec le fervent soutien de beaucoup d'autres moins puissants – pour tenter de faire de cette vision une réalité. Les pièces et le papier-monnaie ont enfin été produits en quantité suffisante pour que même les gens ordinaires puissent mener leur vie quotidienne sans recourir aux tickets, aux jetons ou au crédit. On a commencé à payer les salaires à l'heure. Des magasins et des galeries marchandes d'un type nouveau sont apparus, où tout le monde payait en liquide, ou alors, avec le temps, au moyen de formes impersonnelles de crédit, comme le paiement à tempérament. Par conséquent, la vieille vision puritaine qui assimilait la dette au péché et à l'avilissement a commencé à marquer profondément de son emprise beaucoup de ceux qui se considéraient désormais comme la classe ouvrière « respectable », et pour lesquels, souvent, être affranchis des griffes du prêteur sur gage et de l'usurier était un point d'honneur, qui les séparait des ivrognes, des arnaqueurs et des cantonniers aussi sûrement que le fait qu'il ne leur manquait pas de dents.

Ayant été élevé dans une famille ouvrière de ce type (mon frère est mort à cinquante-trois ans en ayant refusé jusqu'à son dernier jour d'acquérir une carte de crédit), je peux confirmer combien, pour ceux qui passent l'essentiel de leurs heures éveillées à travailler sous les ordres d'un autre, pouvoir rapporter un portefeuille plein de billets de banque qui sont inconditionnellement à eux peut être une forme convaincante de liberté. Il n'est pas surprenant que tant de postulats des économistes – la plupart de ceux que j'ai pris à partie au cours de ce livre – aient été embrassés par les dirigeants des mouvements ouvriers historiques au point de modeler, finalement, notre vision de ce que pourraient être les alternatives au capitalisme. Le problème n'est pas seulement – comme je l'ai démontré au chapitre 7 – que cette vision est ancrée dans une conception profondément viciée et même perverse de la liberté humaine. Le problème réel est que, comme tous les rêves utopiques, elle est impossible. Nous ne pouvons pas plus avoir un marché mondial universel que nous ne pouvons avoir un système où quiconque n'est pas un capitaliste peut devenir un travailleur salarié respectable, payé régulièrement et jouissant de soins dentaires

adéquats. Un monde de ce genre n'a jamais existé et ne peut pas exister. De plus, dès l'instant où la simple perspective que cela pourrait peut-être arriver commence à se matérialiser, tout le système se disloque.

Cinquième partie : apocalypse

Revenons, pour terminer, à notre point de départ : Cortès et le trésor des Aztèques. Le lecteur s'est peut-être demandé : que s'est-il passé avec ce trésor ? Cortès l'a-t-il vraiment volé à ses hommes ?

La réponse est apparemment que, au moment où le siège a pris fin, il en restait très peu. Cortès, semble-t-il, en avait emporté une large part longtemps avant le début du siège. Il en avait gagné une partie au jeu.

Cette histoire aussi est dans Bernal Díaz, et elle est étrange et fascinante, mais également profonde, à mon avis. Il me faut d'abord combler certaines lacunes dans notre récit. Après avoir brûlé ses vaisseaux, Cortès a commencé par réunir une armée d'alliés locaux, ce qui n'était guère difficile puisque les Aztèques étaient très détestés, après quoi il a marché sur la capitale aztèque. Moctezuma, l'empereur des Aztèques, qui suivait de près la situation, a conclu qu'il avait besoin de se faire une idée du genre d'individus auquel il avait affaire, et il a donc invité l'ensemble du corps expéditionnaire espagnol (qui ne comptait que quelques centaines de personnes) à être ses hôtes officiels à Tenochtitlán. Cette situation a fini par conduire à une série d'intrigues de palais, au cours desquelles les hommes de Cortès ont brièvement pris l'empereur en otage, avant d'être expulsés de force.

Pendant la période où Moctezuma a été prisonnier dans son propre palais, Cortès et lui ont passé une grande partie de leur temps à jouer à un jeu aztèque appelé *totoloque*. Ils jouaient de l'or et, bien sûr, Cortès trichait. Au cours d'une partie, les hommes de Moctezuma ont attiré l'attention du monarque sur ce point, mais l'empereur s'est contenté d'en rire et de plaisanter sur le sujet – il ne s'est pas ému davantage quand, plus tard, Pedro de Alvarado, le bras droit de Cortès, s'est mis à tricher de façon encore plus flagrante : il demandait de l'or pour chaque point perdu par son adversaire et, quand c'était lui qui perdait, ne payait qu'avec des galets sans valeur. Pourquoi Moctezuma s'est comporté ainsi, cela reste une sorte de mystère historique. Díaz y a vu un geste de magnanimité de grand seigneur,

voire une façon de remettre à leur place ces Espagnols aux préoccupations mesquines[107].

Une historienne, Inga Clendinnen, suggère une autre interprétation. Les jeux aztèques, remarque-t-elle, avaient une particularité : il y était toujours possible, par un coup de chance complètement fou, de remporter la victoire totale. C'était le cas, semble-t-il, dans leur célèbre jeu de ballon. Les observateurs se demandent toujours, en voyant les tout petits anneaux de pierre haut perchés au-dessus du court, comment quelqu'un pouvait réussir à marquer un but. La réponse, apparemment, est qu'ils n'y arrivaient pas, du moins pas de cette façon. Normalement, le jeu n'avait rien à voir avec le panier. Il se jouait entre deux équipes opposées, en tenue de combat, qui se renvoyaient le ballon dans les deux sens :

> La méthode normale pour marquer un but était la lente accumulation de points. Mais il existait un moyen spectaculaire de court-circuiter ce processus. Faire passer le ballon à travers un anneau – ce qui, étant donné la dimension du ballon et celle de l'anneau, était un exploit probablement plus rare qu'un trou en un au golf – procurait la victoire immédiate, la propriété de tous les biens en jeu et le droit de piller les manteaux des spectateurs[108].

Celui qui marquait ce point gagnait tout, jusqu'aux vêtements du public.

Il y avait des règles semblables dans les jeux de société, comme celui auquel jouaient Cortès et Moctezuma. Si, par un coup de chance complètement fou, un des dés tombait sur la tranche, le jeu était terminé et le gagnant prenait tout. C'est cela, suggère Clendinnen, que Moctezuma attendait vraiment. Après tout, il vivait manifestement des événements extraordinaires. D'étranges créatures étaient apparues, apparemment sorties de nulle part, avec des pouvoirs inouïs. Des rumeurs d'épidémies, de destruction de nations voisines, étaient probablement déjà parvenues jusqu'à lui. S'il y avait jamais eu un moment où une révélation grandiose était due par les dieux, c'était celui-là.

Cette attitude semble correspondre parfaitement à l'esprit de la culture aztèque tel qu'on peut l'entrapercevoir dans sa littérature, d'où émanait un sentiment de catastrophe imminente, peut-être déterminée astrologiquement, qu'il serait éventuellement possible d'éviter de justesse – mais probablement pas. Certains ont suggéré que les Aztèques avaient dû sentir qu'ils étaient une civilisation frisant la catastrophe écologique ;

d'autres, que ce ton apocalyptique est rétrospectif – puisque ce que nous savons de la culture aztèque est presque entièrement glané auprès d'hommes et de femmes qui avaient vécu sa destruction totale. Néanmoins, certaines pratiques aztèques semblent bel et bien révéler une angoisse frénétique : le sacrifice de dizaines de milliers de prisonniers de guerre – notamment parce qu'on était persuadé que, si on ne nourrissait pas continuellement le Soleil de cœurs humains, il allait mourir et le monde avec lui – est difficilement explicable d'une autre façon.

Si Clendinnen a raison, du point de vue de Moctezuma, Cortès et lui n'étaient pas simplement en train de parier de l'or. L'or était trivial. L'enjeu était l'univers entier.

Moctezuma était avant tout un guerrier, et tous les guerriers sont des parieurs, mais, à la différence de Cortès, il était clairement et à tous égards un homme d'honneur. Or, nous l'avons vu, la quintessence de l'honneur du guerrier, qui est une grandeur ne pouvant venir que de la destruction et de l'avilissement des autres, est d'être prêt à se lancer dans un jeu où il risque lui-même cette destruction et cet avilissement – et, à la différence de Cortès, de jouer ce jeu avec élégance, et selon les règles[109]. Quand l'heure sonnait, cela voulait dire tout risquer.

Il l'a fait. Et il ne s'est rien passé. Aucun dé n'est tombé sur la tranche. Cortès a continué à tricher, les dieux n'ont envoyé aucune révélation, et finalement l'univers a été détruit.

S'il y a ici quelque chose à apprendre – et c'est mon avis, je l'ai dit –, c'est qu'il existe peut-être une relation plus profonde, plus essentielle, entre le pari et l'apocalypse. Le capitalisme est un système qui exalte le parieur comme aucun autre système ne l'a jamais fait : il le tient pour un acteur essentiel de son fonctionnement. Mais, en même temps, le capitalisme semble exceptionnellement incapable de concevoir sa propre éternité. Peut-il y avoir un lien entre ces deux constats ?

Soyons précis. Il n'est pas tout à fait exact que le capitalisme soit incapable de concevoir sa propre éternité. D'un côté, ses partisans se sentent souvent tenus de le dire éternel, puisqu'ils soulignent que c'est le seul système économique viable, le seul possible ; un système, se plaisent-ils parfois à déclarer, « qui existe depuis cinq mille ans et qui existera encore dans cinq mille ans ». De l'autre, il semble que dès l'instant où une

partie importante de la population commence vraiment à y croire, et en particulier à traiter les institutions de crédit comme si elles allaient vraiment durer toujours, tout dérape. Notons bien que ce sont les régimes capitalistes les plus sérieux, les plus prudents, les plus responsables – la République hollandaise du XVII^e siècle, le Commonwealth britannique du XVIII^e siècle –, ceux qui géraient le plus attentivement leur dette publique, qui ont connu les explosions les plus bizarres de frénésie spéculative, les tulipomanies et autres bulles de la mer du Sud.

Tout cela semble tourner en grande partie autour de la nature des déficits nationaux et de la monnaie de crédit. La dette nationale, comme les politiques s'en plaignent pratiquement depuis qu'elle existe, est de l'argent emprunté aux générations futures. Mais ses effets ont toujours été, bizarrement, à double tranchant. D'un côté, financer l'État par le déficit est une façon de mettre encore plus de puissance militaire entre les mains des princes, des généraux et des politiciens ; de l'autre, c'est suggérer que l'État doit quelque chose à ceux qu'il gouverne. Dans la mesure où notre monnaie est, en dernière analyse, un prolongement de la dette publique, chaque fois que nous achetons un journal ou payons une tasse de café, ou même que nous parions sur un cheval, nous donnons des promesses, des représentations de quelque chose que l'État nous remettra plus tard, à une date non précisée, même si nous ne savons pas au juste ce que c'est[110].

Immanuel Wallerstein se plaît à souligner que la Révolution française a introduit en politique plusieurs idées radicalement nouvelles : cinquante ans avant cette révolution, l'immense majorité des Européens cultivés les auraient récusées comme de la pure folie, mais, cinquante ans après, pratiquement tout le monde pensait devoir au moins faire semblant de les tenir pour vraies. La première est que le changement social est inévitable et souhaitable, que l'histoire va naturellement dans le sens d'une amélioration progressive de la civilisation. La deuxième, que l'agent qui convient pour gérer ce changement est l'État. La troisième, que l'État doit sa légitimité à une entité appelée « le peuple »[111]. Il est facile de voir que l'idée même de dette nationale – promesse d'amélioration future ininterrompue (au moins de 5 % par an) faite au peuple par l'État – a pu elle-même contribuer à inspirer cette nouvelle perspective révolutionnaire. Mais, en même temps, lorsqu'on examine ce que des hommes comme Mirabeau, Voltaire, Diderot,

Sieyès – les philosophes qui ont été les premiers à avancer l'idée de ce que nous appelons aujourd'hui « la civilisation » – disaient en réalité dans les années qui ont immédiatement précédé la révolution, on constate qu'ils insistaient encore plus sur les dangers d'une catastrophe apocalyptique, de la possibilité d'une destruction, par le défaut de paiement et l'effondrement économique, de la civilisation telle qu'ils la connaissaient.

Un élément du problème sautait aux yeux : la dette nationale, premièrement, était née de la guerre ; deuxièmement, elle n'était pas due à égalité à l'ensemble du peuple, mais surtout aux capitalistes – et, dans la France de cette époque, « capitaliste » signifiait, spécifiquement, « qui détient une part de la dette nationale ». Les esprits les plus démocratiques jugeaient la situation scandaleuse en bloc. « La théorie moderne de la perpétuation de la dette, écrivait Thomas Jefferson vers la même époque, a gorgé la terre de sang, et écrasé ses habitants sous des fardeaux toujours plus hauts[112]. » La plupart des penseurs des Lumières craignaient qu'elle ne fasse encore pire. Inhérente à l'idée nouvelle, « moderne », de dette impersonnelle, il y avait la possibilité de la faillite[113]. En ce temps-là, la faillite était en fait une sorte d'apocalypse personnelle. Elle signifiait la prison, la dispersion de ses biens ; pour les moins fortunés, elle voulait dire la torture, la faim et la mort. Ce que pouvait signifier la faillite d'un pays à cette époque de l'histoire, nul ne le savait. Il n'y avait pas de précédent. Mais, puisque les nations s'affrontaient dans des guerres toujours plus vastes et plus sanglantes et que leurs dettes étaient donc en pleine escalade, le défaut de paiement commençait à paraître inévitable[114]. Lorsque l'abbé Sieyès a proposé au départ son maître plan de gouvernement représentatif, par exemple, il y voyait d'abord un moyen de réformer les finances nationales pour conjurer l'inexorable catastrophe. Et quand elle arriverait, quelle forme allait-elle prendre ? La monnaie allait-elle perdre toute valeur ? Des régimes militaires allaient-ils prendre le pouvoir, les États de toute l'Europe allaient-ils être acculés aussi au défaut de paiement et tomber comme des dominos, plongeant le continent dans la barbarie, les ténèbres et la guerre sans fin ? Beaucoup voyaient déjà se dessiner la perspective de la Terreur bien avant la Révolution[115].

Ce récit est étrange, car nous sommes habitués à penser les Lumières

comme l'aube d'une phase exceptionnelle d'optimisme humain, qui postulait fondamentalement que les progrès de la science et du savoir allaient inévitablement rendre la vie plus sage, plus sûre et meilleure pour tout le monde – foi naïve qui aurait atteint son point culminant dans le socialisme fabien des années 1890 avant d'être anéantie dans les tranchées de la Première Guerre mondiale. En fait, même les victoriens étaient hantés par les dangers de la dégénérescence et du déclin. Surtout, ils partageaient un postulat quasi universel : le capitalisme ne durerait pas toujours. L'insurrection paraissait toute proche. De nombreux capitalistes victoriens menaient leurs affaires en croyant sincèrement qu'à tout instant ils risquaient de se retrouver pendus à un arbre. À Chicago, par exemple, un ami m'a emmené un jour dans une belle rue ancienne bordée de vastes demeures des années 1870, et il m'a expliqué pourquoi elle avait si fière allure : à cette époque, la plupart des riches industriels de Chicago étaient si convaincus de l'imminence de la révolution qu'ils s'étaient collectivement relocalisés le long de la rue qui conduisait à la base militaire la plus proche. Pratiquement aucun des grands théoriciens du capitalisme, où qu'ils se situent sur l'éventail politique, de Marx à Weber, à Schumpeter et à Von Mises, n'avait le sentiment que ce système allait durer davantage qu'une ou deux générations de plus.

On pourrait aller plus loin : lorsque la peur d'une révolution sociale immédiate a cessé de paraître plausible, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, on nous a immédiatement exhibé le spectre de l'holocauste nucléaire[116]. Puis, quand lui aussi a perdu sa vraisemblance, nous avons découvert le réchauffement de la planète. Je ne veux pas dire que ces menaces n'étaient et ne sont pas réelles. Il n'en reste pas moins étrange que le capitalisme ressente le besoin constant d'imaginer, ou de fabriquer réellement, les moyens de sa propre extinction imminente. Le contraste est spectaculaire avec le comportement des dirigeants des systèmes socialistes, de Cuba à l'Albanie, qui, à peine arrivés au pouvoir, se sont mis d'emblée à agir comme si leur système allait durer toujours – assez paradoxalement, puisqu'en fait ils ont été une petite anomalie passagère de l'histoire.

Comment expliquer cela ? Peut-être ce qui était vrai en 1710 est-il toujours vrai. Confronté à la perspective de sa propre éternité, le capitalisme – du moins financier – explose. Parce que, s'il n'a pas de fin, il n'y a

aucune raison de ne pas créer du crédit – c'est-à-dire de la monnaie future – à l'infini. Les événements récents semblent le confirmer. La période qui a précédé 2008 a été une époque où beaucoup ont commencé à croire que le capitalisme allait vraiment durer toujours ; à tout le moins, nul ne semblait plus capable d'imaginer une alternative. L'effet immédiat a été une série de bulles toujours plus imprudentes qui ont provoqué l'écroulement global du système.

as. *Tally* est le mot qui désigne les bâtons et autres objets de taille (et qui signifie aussi « compte ») ; *tail* est un terme argotique qui désigne le rapport sexuel ou la femme comme objet sexuel.

at. Promulgué en 1701, peu avant la mort de Guillaume III, l'Acte d'établissement fixe des règles de succession qui conserveraient un protestant sur le trône d'Angleterre. Le roi n'a pas d'héritier direct, et la princesse protestante Anne qui doit lui succéder n'en a pas non plus. Or, avec le soutien de la France de Louis XIV, où il est réfugié, le catholique Jacques Stuart, dit le Prétendant, fils du roi Jacques II, renversé dans la « Glorieuse Révolution » de 1688, ne cache pas son intention de reprendre le trône d'Angleterre par une expédition militaire.

CHAPITRE 12

Début d'une ère encore indéterminée

(1971- ?)

> Regardez tous ces clochards : si seulement il y avait moyen de savoir combien ils doivent.
>
> *La Mort en prime* (1984) [au].

> Libérez votre esprit de l'idée de *mériter*, de l'idée de *gagner*, d'*obtenir*, et vous pourrez alors commencer à penser.
>
> Ursula K. Le Guin, *Les Dépossédés* [av].

Le 15 août 1971, le président des États-Unis Richard Nixon fit savoir que les dollars détenus à l'étranger ne seraient plus convertibles en or : il éliminait ainsi le dernier vestige de l'étalon-or international[1]. Cette déclaration mit fin à la politique inaugurée en 1931, puis confirmée par les accords de Bretton Woods à la fin de la Seconde Guerre mondiale : les citoyens des États-Unis avaient alors perdu le droit de convertir leurs dollars en or, mais toutes les devises américaines détenues à l'étranger avaient été déclarées convertibles au taux de 35 dollars l'once. En décidant de supprimer cette convertibilité, Nixon a inauguré le régime des changes flottants qui continue à ce jour.

À en croire le consensus des historiens, il n'avait guère le choix. Une réalité lui forçait la main : les coûts toujours plus lourds de la guerre du Vietnam – qui, comme toutes les guerres capitalistes, était financée par le déficit. Les États-Unis détenaient alors un gros pourcentage des réserves d'or mondiales dans leurs chambres fortes de Fort Knox (même si ce pourcentage était en voie de se réduire à la fin des années 1960, car d'autres États commençaient à demander de l'or en échange de leurs dollars, notamment la France de Charles de Gaulle). La plupart des pays pauvres, en

revanche, conservaient leurs réserves en dollars. L'effet immédiat du découplage opéré par Nixon fut une montée astronomique du prix de l'or ; il atteignit un pic de 600 dollars l'once en 1980. Ce qui entraînait, bien sûr, une revalorisation spectaculaire des réserves d'or américaines. La valeur du dollar, exprimée en or, s'effondra. Le résultat net fut un transfert de richesse massif des pays pauvres, qui n'avaient pas de réserves d'or, aux pays riches, comme les États-Unis et la Grande-Bretagne, qui en avaient. Aux États-Unis, cette mesure déclencha aussi une inflation persistante.

Quelles qu'aient pu être les raisons de Nixon, une fois le système mondial de monnaie de crédit entièrement découplé de l'or, le monde est entré dans une phase nouvelle de l'histoire financière – une phase que personne ne comprend tout à fait. Pendant mon adolescence à New York, j'entendais de temps à autre des rumeurs au sujet de chambres fortes secrètes remplies d'or sous les tours jumelles de Manhattan. On disait qu'elles ne contenaient pas seulement les réserves d'or américaines, mais celles de toutes les grandes puissances économiques. À en croire ces rumeurs, l'or y était conservé sous forme de barres empilées dans des chambres séparées, une pour chaque pays, et chaque année, quand on calculait les balances des comptes, des caristes ajustaient les stocks en conséquence, en transportant dans des chariots élévateurs, par exemple, quelques millions en or de la chambre forte « Brésil » à la chambre forte « Allemagne », etc.

Apparemment, un très grand nombre de gens avaient entendu ces histoires. Toujours est-il que, juste après la destruction des tours, le 11 septembre 2001, l'une des premières questions qu'ont posées de nombreux New-Yorkais a été : qu'est-il arrivé à l'or ? Est-il sauf ? Les chambres fortes ont-elles été détruites ? L'or avait probablement fondu. Était-ce l'objectif réel des agresseurs ? Les théories du complot étaient légion. Certains parlaient de bataillons de travailleurs de choc rassemblés secrètement pour s'ouvrir un chemin dans des kilomètres de tunnels surchauffés et en extraire avec l'énergie du désespoir des tonnes de lingots, tandis que les secouristes s'affairaient au-dessus. Une théorie du complot particulièrement haute en couleur suggérait que l'attentat entier avait été en fait commandité par des spéculateurs qui, comme Nixon, en attendaient un effondrement du dollar et une ascension astronomique de l'or – soit parce

que les réserves auraient été détruites, soit parce qu'eux-mêmes avaient préalablement élaboré un plan pour les voler[2].

Le plus remarquable dans cette histoire, c'est que, après y avoir cru pendant des années, puis avoir été convaincu par des amis mieux informés, au lendemain du 11 septembre, que c'était un gigantesque mythe (« Mais non, m'a dit l'un d'eux sur un ton résigné, comme s'il parlait à un enfant, les États-Unis conservent leurs réserves d'or à Fort Knox »), j'ai effectué quelques recherches et j'ai découvert qu'en fait c'était vrai. Les réserves d'or du Trésor des États-Unis sont effectivement conservées à Fort Knox, mais celles de la Federal Reserve et de plus d'une centaine d'autres banques centrales, gouvernements et organisations sont stockées dans des chambres fortes sous l'immeuble de la Federal Reserve, au 33 Liberty Street à Manhattan, à deux pâtés de maisons des tours. Avec environ 5 000 tonnes (266 millions d'onces de Troyes [aw]), l'ensemble de ces réserves représente, selon le propre site Internet de la Federal Reserve, entre le cinquième et le quart de tout l'or que l'on a extrait de la terre à toutes les époques.

« L'or entreposé à la Federal Reserve Bank de New York est sécurisé dans une chambre forte tout à fait inhabituelle. Elle repose sur le rocher de l'île de Manhattan – l'une des rares fondations jugées adéquates pour soutenir le poids de cette chambre forte, de sa porte et de l'or qu'elle contient –, à 25 mètres au-dessous du niveau de la rue et à 15 mètres au-dessous du niveau de la mer. […] Pour atteindre la chambre forte, les palettes chargées de lingots doivent être introduites dans l'un des ascenseurs de la banque et envoyées au cinquième sous-sol, celui de la chambre forte. […] Si tout est en règle, l'or est soit transporté dans un ou plusieurs des 122 compartiments de la chambre forte assignés aux déposants – pays et organisations internationales officielles –, soit entreposé sur des étagères. Des "empileurs d'or", qui utilisent des chariots élévateurs hydrauliques, le transfèrent d'un compartiment à l'autre pour équilibrer crédits et débits, mais les chambres fortes ne se distinguent que par leur numéro, donc même les caristes ne savent pas qui paie qui[3]. »

Il n'y a toutefois aucune raison de penser que ces chambres fortes aient été touchées à quelque titre que ce soit par les événements du 11 septembre 2001.

Donc, la réalité est devenue si bizarre qu'on a du mal à distinguer, dans les

grands fantasmes mythiques, ce qui relève effectivement du fantasme et ce qui est vrai. Les chambres fortes détruites, les lingots fondus, les travailleurs de choc se ruant en secret dans les profonds souterrains sous Manhattan avec leurs chariots élévateurs pour en évacuer l'économie mondiale – tout ce tableau se révèle inexistant. Mais est-il vraiment surprenant que les gens aient été prêts à l'envisager[4] ?

Aux États-Unis, depuis l'époque de Thomas Jefferson, le système bancaire s'est toujours montré remarquablement apte à inspirer des fantasmes paranoïdes, qu'ils se concentrent sur les francs-maçons, les Sages de Sion, l'ordre secret des Illuminati, le blanchiment de l'argent de la drogue par la reine d'Angleterre ou mille autres conspirations occultes et cabales cachées. C'est la grande raison qui explique le temps qu'il a fallu pour créer une banque centrale américaine. En un sens, il n'y a rien là de surprenant. Les États-Unis ont toujours été dominés par un certain populisme de marché, et la capacité des banques à « créer de l'argent à partir de rien » – et plus encore à empêcher tous les autres de le faire – a toujours été le grand méchant loup des populistes de marché, puisqu'elle contredit directement leur vision des marchés comme simple expression de l'égalité démocratique. Mais, depuis que Nixon a fait du dollar une monnaie flottante, il est devenu évident que *seul* le magicien derrière le rideau maintient la viabilité de tout le dispositif. Dans le cadre de l'orthodoxie du libre marché qui a suivi, on nous a tous demandé, en fait, d'admettre que « le marché » est un système autorégulé où les prix montent et descendent comme une force de la nature, et en même temps d'ignorer le postulat permanent des pages économiques des journaux : les marchés sont en ascension ou en déclin essentiellement parce qu'ils anticipent certaines décisions ou y réagissent – celles qu'Alan Greenspan, ou Ben Bernanke, ou quiconque est président de la Federal Reserve, prend sur les taux d'intérêt[5].

*

Mais il existe un facteur qui brille par son absence flagrante même dans les plus sensationnelles des théories du complot sur le système bancaire, sans parler des analyses officielles : le rôle de la guerre et de la puissance militaire. L'étrange aptitude du magicien à créer de la monnaie à partir de rien a une explication. Derrière lui se tient un homme avec un fusil.

Certes, on pourrait dire qu'il est là depuis le début. J'ai déjà souligné que la monnaie moderne repose sur la dette de l'État, et que les États empruntent pour financer des guerres. C'est aussi vrai aujourd'hui qu'à l'époque de Philippe II. La création des banques centrales a représenté l'institutionnalisation permanente de ce mariage entre les intérêts des hommes de guerre et ceux des hommes d'argent, mariage qui avait commencé à prendre forme dans l'Italie de la Renaissance et qui a fini par devenir la base du capitalisme financier[6].

Nixon a laissé flotter le dollar pour payer les coûts d'une guerre au cours de laquelle, dans les seules années 1970-1972, il a ordonné de larguer plus de quatre millions de tonnes d'explosifs et d'engins incendiaires sur des villes et des villages de l'ensemble de l'Indochine – ce pour quoi un sénateur l'a qualifié de « plus grand poseur de bombes de tous les temps[7] ». La crise de la dette a été le résultat direct du besoin de financer ces bombes, ou, pour être précis, la gigantesque infrastructure militaire nécessaire pour les faire parvenir à destination. C'est cela qui créait une énorme tension sur les réserves d'or américaines. Beaucoup soutiennent qu'en laissant flotter le dollar Nixon a converti la devise américaine en « monnaie fiat », monnaie purement « décrétée » : ces simples bouts de papier sans valeur intrinsèque étaient considérés comme de la monnaie au seul motif que le gouvernement des États-Unis l'exigeait. Auquel cas on pourrait tout à fait conclure que cette devise repose uniquement, à présent, sur la puissance militaire américaine. En un sens, c'est vrai, mais l'idée de « monnaie décrétée » suppose qu'au départ la monnaie « était » l'or. En réalité, nous sommes confrontés à une nouvelle variante de la monnaie de crédit.

Contrairement à la conviction populaire, le gouvernement des États-Unis ne peut pas simplement « faire marcher la planche à billets » : la monnaie américaine n'est pas émise par l'État, mais par les banques privées, sous l'égide du Système de la Réserve fédérale. Techniquement, la « Federal Reserve » – malgré son nom – ne fait pas partie de l'État ; c'est un type particulier d'hybride public-privé, un consortium de banques privées dont le président est nommé par le président des États-Unis avec l'approbation du Congrès, mais qui, pour le reste, opère hors de toute supervision publique. Tous les dollars papier qui circulent en Amérique sont des « billets de la Federal Reserve » – elle les émet en tant que promesses de paiement au

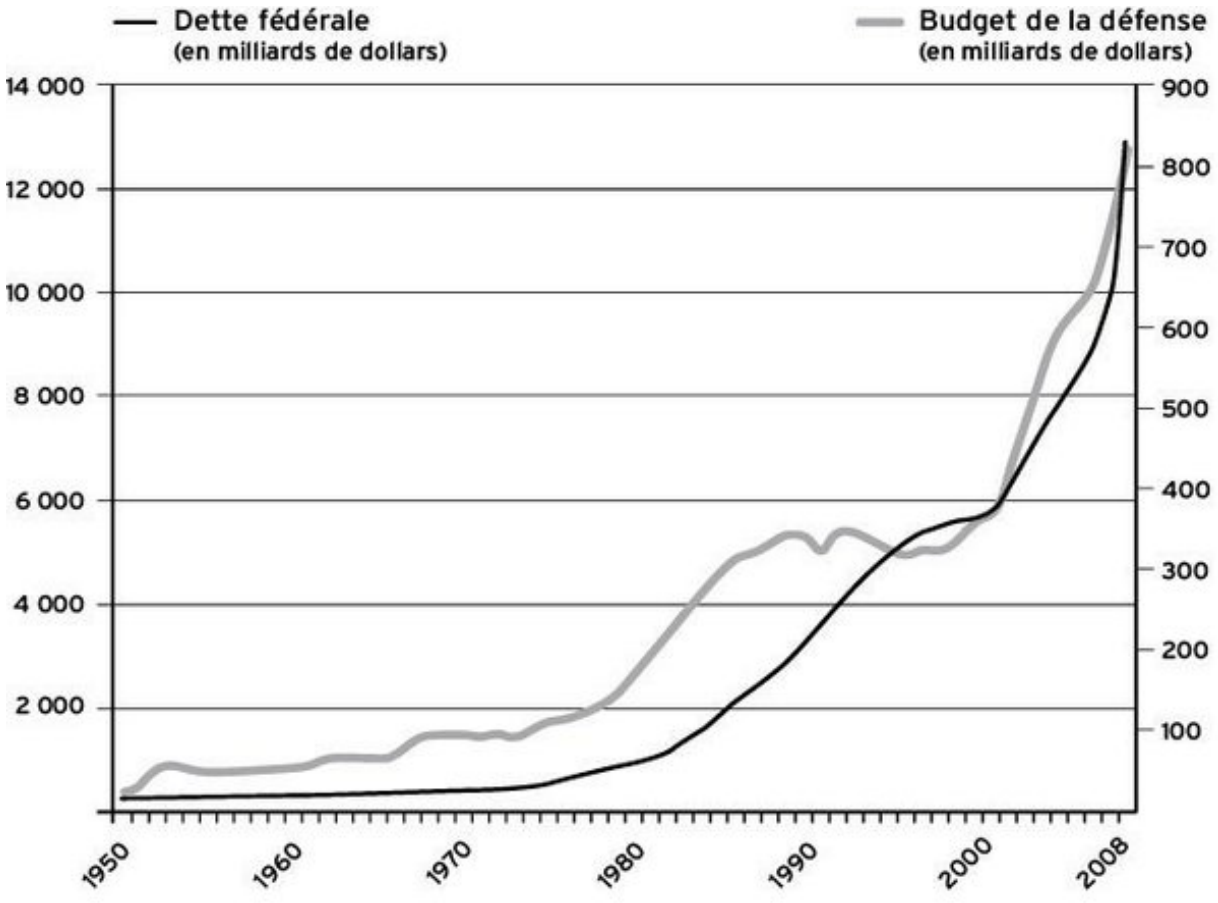
porteur et commande leur impression à l'US Mint (l'Hôtel des monnaies américain), en payant 4 cents par billet[8]. Ce dispositif n'est qu'une variante du mécanisme inauguré par la Banque d'Angleterre : la Federal Reserve « prête » de l'argent au gouvernement des États-Unis en achetant des bons du Trésor, puis elle monétise la dette publique américaine en prêtant à d'autres banques l'argent que lui doit désormais l'État[9]. La différence est que, si la Banque d'Angleterre, à l'origine, prêtait au roi de l'or, la Federal Reserve fait apparaître prestement la monnaie en disant qu'elle est là. C'est donc elle qui a le pouvoir d'imprimer de la monnaie[10]. Les banques qui reçoivent les prêts de la Federal Reserve n'ont plus le droit d'en imprimer elles-mêmes, mais elles sont autorisées à créer de la monnaie virtuelle en consentant des prêts, dans le respect d'un taux de réserves fractionnaires fixé par la Federal Reserve – bien que, à l'heure où j'écris, dans le sillage de la crise du crédit en cours, on envisage de lever même ces restrictions.

Certes, je simplifie un peu les choses : la politique monétaire est riche en mystères insondables, et il semble qu'elle le soit parfois délibérément. (Henry Ford a dit un jour que si les Américains ordinaires apprenaient comment fonctionne réellement le système bancaire, il y aurait une révolution le lendemain.) L'important, pour ce qui nous intéresse ici, n'est pas que les dollars américains soient créés par les banques ; c'est que la décision de Nixon de faire flotter la devise a eu un résultat à première vue paradoxal : ces dollars créés par les banques ont remplacé l'or comme monnaie de réserve mondiale ; autrement dit, ils sont devenus l'ultime « instrument à conserver de la valeur » dans le monde, ce qui a eu pour les États-Unis d'immenses avantages économiques.

La dette américaine n'en reste pas moins ce qu'elle est depuis 1790 : une dette de guerre. Les États-Unis continuent à dépenser davantage pour leur armée que tous les autres pays de la planète réunis, et les dépenses militaires ne sont pas seulement la base de la politique industrielle de l'État ; elles absorbent aussi un tel pourcentage du budget que, si elles n'existaient pas, selon de nombreuses estimations, les États-Unis ne seraient pas du tout en déficit.

L'armée américaine, à la différence de toutes les autres, conserve une doctrine de projection mondiale de sa puissance : elle s'estime tenue d'avoir la capacité, grâce à ses quelque huit cents bases à l'étranger, d'intervenir

avec une efficacité mortelle absolument partout sur la planète. Mais, en un sens, les forces terrestres sont secondaires ; depuis la Seconde Guerre mondiale au moins, la clé de la doctrine militaire américaine a toujours consisté à s'appuyer sur la puissance aérienne. Les États-Unis ne mènent aucune guerre sans avoir la maîtrise du ciel, et leur armée compte sur les bombardements aériens beaucoup plus systématiquement que toute autre – pendant leur récente occupation de l'Irak, par exemple, ils sont même allés jusqu'à bombarder des quartiers d'habitation dans des villes officiellement sous leur contrôle. On touche là, en dernière analyse, à l'essence de la domination militaire mondiale des États-Unis : quelques heures après l'avoir décidé, ils peuvent bombarder à volonté n'importe quel point du globe[11]. Aucun autre État n'a jamais rien eu qui ressemble, même de loin, à ce type de capacité. On pourrait fort bien soutenir que c'est ce pouvoir-là qui maintient la cohésion du système monétaire international organisé autour du dollar.



En raison des déficits commerciaux des États-Unis, un nombre colossal de dollars circulent hors de leurs frontières ; après la décision de Nixon de faire du dollar une devise flottante, les banques centrales étrangères ne pouvaient plus en faire grand-chose, sinon les utiliser pour acheter des bons du Trésor américain[12]. C'est cela, la transformation du dollar en « monnaie de réserve » mondiale. Ces bons d'État, comme tous les bons d'État, sont censés être des prêts qui arriveront finalement à échéance et seront remboursés ; mais, comme l'a souligné l'économiste Michael Hudson, qui observe le phénomène depuis le début des années 1970, cela ne se produira jamais réellement :

> Dans la mesure où ces reconnaissances de dette du Trésor sont intégrées à la base monétaire mondiale, elles n'auront jamais à être remboursées ; elles seront reconduites à l'infini. Cet aspect de la situation est l'essence du statut de « passager clandestin » des États-Unis en matière financière, c'est une taxe imposée à toute la planète[13].

De plus, au fil du temps, ces bons d'État se déprécient, sous le double impact de la faiblesse des intérêts auxquels ils donnent droit et de l'inflation. Cette dévalorisation accentue leur profil de « taxe », ou, pour user du terme que j'ai choisi d'employer au chapitre premier, de « tribut ». Les économistes préfèrent parler de « seigneuriage ». Mais le fait est que le pouvoir impérial américain est fondé sur une dette qui ne sera jamais – ne pourra jamais être – remboursée. La dette nationale des États-Unis est devenue une promesse, faite à leur peuple mais aussi à toutes les nations de la terre, dont chacun sait qu'elle ne sera jamais tenue.

Simultanément, l'Amérique a eu pour politique d'exiger des pays qui utilisent ses bons du Trésor comme monnaie de réserve un comportement diamétralement opposé au sien : elle leur impose d'appliquer des politiques monétaires restrictives et de rembourser scrupuleusement leurs dettes.

Depuis l'époque de Nixon, je l'ai dit, les plus gros acquéreurs étrangers de bons du Trésor américain ont été en général les banques de pays se trouvant *de facto* sous occupation militaire américaine. En Europe, l'allié le plus enthousiaste de Nixon à cet égard a été l'Allemagne de l'Ouest, où étaient alors cantonnés plus de 300 000 soldats américains. Dans les dernières décennies, c'est surtout l'Asie qui a retenu l'attention, notamment les banques centrales de pays comme le Japon, TaÏwan et la Corée du Sud – qui

sont tous, eux aussi, des protectorats militaires américains. De plus, si le dollar conserve son statut mondial, c'est en grande partie parce qu'il est, là encore depuis 1971, la seule devise utilisée pour acheter et vendre le pétrole, toute tentative de l'OPEP pour commencer à le négocier dans une autre monnaie suscitant la résistance farouche de deux de ses membres, l'Arabie Saoudite et le Koweït – qui sont également des protectorats militaires américains. Quand Saddam Hussein a pris l'audacieuse initiative de passer tout seul du dollar à l'euro en 2000 – il a été imité par l'Iran en 2001 –, cette mesure a vite été suivie par les bombardements américains et l'occupation militaire[14]. Sa décision de jouer contre le dollar a-t-elle pesé lourd dans la décision des États-Unis de le renverser ? Nul ne le sait, mais aucun pays en position d'opérer le même basculement ne peut ignorer cette possibilité. Le résultat chez les décideurs politiques, notamment des pays du Sud, est la terreur généralisée[15].

*

Sur tous ces plans, l'avènement du dollar flottant marque non pas une rupture avec l'alliance entre guerriers et financiers sur laquelle le capitalisme a été fondé, mais son ultime apothéose. Le rétablissement de la monnaie virtuelle n'a pas non plus conduit à un retour en force des relations d'honneur et de confiance – bien au contraire. En 1971, le changement ne faisait que commencer. La première carte de crédit généraliste, la carte American Express, n'avait été inventée que treize ans plus tôt, et le système national moderne de cartes de crédit n'était vraiment entré en vigueur qu'avec l'apparition de Visa et de MasterCard en 1968. Les cartes de paiement sont venues plus tard : ce sont des créatures des années 1970 ; quant à l'actuelle économie pour l'essentiel « sans liquide », elle ne s'est constituée que dans les années 1990. Tous ces nouveaux dispositifs de crédit fonctionnent par l'intermédiaire, non de rapports interpersonnels de confiance, mais d'entreprises à but lucratif ; et l'une des toutes premières et des plus grandes victoires politiques du secteur américain de la carte de crédit a été l'élimination de l'ensemble des législations restrictives qui plafonnaient les taux d'intérêt qu'elles pouvaient facturer.

Si l'histoire dit vrai, une ère de monnaie virtuelle devrait nous éloigner de la guerre, de l'impérialisme, de l'esclavage et du péonage (salarié ou non),

et nous conduire vers la création d'institutions « englobantes », d'envergure mondiale, pour protéger les débiteurs. Jusqu'ici, nous avons assisté à une évolution en sens inverse. La nouvelle monnaie mondiale est ancrée dans la puissance militaire encore plus solidement que l'ancienne. Le péonage reste la base principale du recrutement de la main-d'œuvre au niveau planétaire : soit littéralement, comme dans une vaste partie de l'Asie orientale ou de l'Amérique latine, soit subjectivement, puisque la plupart de ceux qui effectuent un travail salarié ont le sentiment de le faire avant tout pour rembourser des prêts à intérêt. Les nouvelles technologies du transport et des communications n'ont fait que faciliter l'opération : elles permettent de facturer des milliers de dollars de frais de transport à des domestiques ou à des ouvriers d'usine qui devront ensuite travailler pour rembourser leur dette dans des pays lointains où ils ne jouissent d'aucune protection juridique[16]. Dans la mesure où il y a eu création de grandioses institutions cosmiques « englobantes », que l'on pourrait juger équivalentes aux rois divins du Moyen-Orient antique ou aux autorités religieuses du Moyen Âge, elles n'ont pas été conçues pour protéger les débiteurs, mais pour imposer les droits des créanciers. Le Fonds monétaire international n'est ici que le cas le plus spectaculaire. Il se tient au pinacle d'une immense bureaucratie mondiale émergente, créée, pour l'essentiel, sous le patronage des États-Unis – le premier système administratif authentiquement planétaire de l'histoire de l'humanité, incarné non seulement par les Nations unies, la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce, mais aussi par la nuée d'unions économiques, d'organisations commerciales et d'organisations non gouvernementales qui travaillent en coopération avec elles. Toutes opèrent sur la base du principe : « on doit toujours payer ses dettes » (sauf si l'on est le Trésor des États-Unis) ; car le spectre du défaut de paiement d'un pays est censé mettre en péril l'ensemble du système monétaire mondial, en menaçant, pour reprendre l'image haute en couleur d'Addison, de transformer les piles d'or (virtuel) du monde « en paquets de chiffons et en fagots de tailles de bois ».

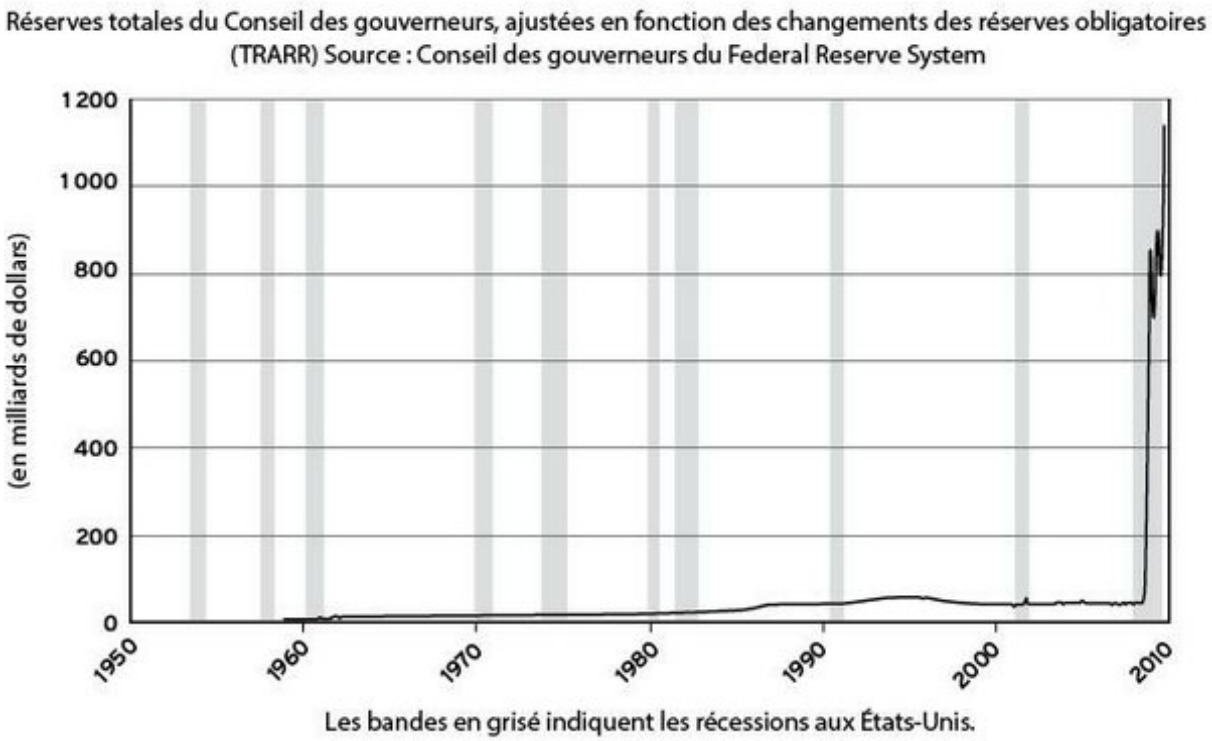
Tout cela est vrai. Il reste que nous parlons ici d'une quarantaine d'années, rien de plus. Or le pari de Nixon, ce que Hudson appelle « l'impérialisme de la dette », est déjà soumis à des tensions considérables. La première victime a été précisément la bureaucratie impériale chargée de protéger les

créanciers (autres que ceux auxquels les États-Unis doivent de l'argent). La politique du FMI – exiger que les dettes soient remboursées par des fonds pris presque exclusivement dans les poches des pauvres – s'est heurtée à un mouvement de révolte sociale de dimension également planétaire (le mouvement dit « antimondialisation », bien que ce nom soit tout à fait trompeur), suivi par une révolte budgétaire directe en Asie orientale et en Amérique latine. En 2000, les pays est-asiatiques ont inauguré un boycott systématique du FMI. En 2002, l'Argentine a commis le péché suprême : elle s'est déclarée en défaut de paiement – et en est sortie indemne. Les aventures militaires américaines qui ont suivi étaient clairement conçues pour inspirer la terreur et l'effroi, mais elles ne semblent pas y avoir très bien réussi ; l'une des raisons est que, pour les financer, les États-Unis ont dû se tourner non seulement vers leurs clients, mais aussi – et de plus en plus – vers la Chine, leur principal rival militaire restant. Puis est venu l'effondrement quasi total du secteur financier américain : alors qu'on lui avait pratiquement donné le droit de fabriquer de l'argent à volonté, il s'est tout de même arrangé pour accumuler des milliers de milliards de dollars de dettes qu'il ne pouvait rembourser. Il a ainsi paralysé l'économie mondiale et éliminé une ultime illusion : l'impérialisme de la dette ne pouvait même plus prétendre qu'il garantissait la stabilité.

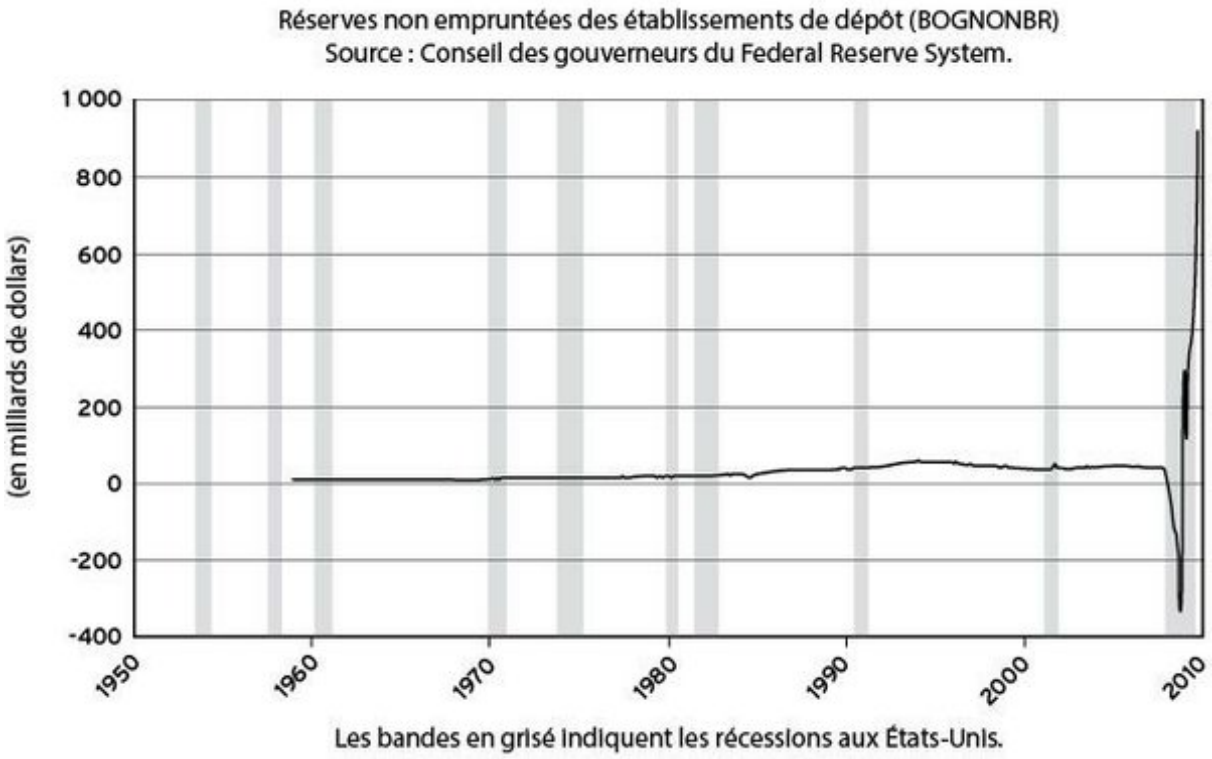
Pour donner une idée de l'extrême gravité de la crise financière dont nous parlons ici, voici certains graphiques statistiques relevés dans les pages du site Internet de la Federal Reserve Bank de St. Louis[17].

Le premier concerne le montant de la dette publique américaine détenue à l'étranger :

Simultanément, les banques privées américaines ont réagi au krach en abandonnant tout effort pour maintenir la fiction d'une économie de marché : elles ont transféré tous leurs actifs disponibles dans les coffres de la Federal Reserve, laquelle a acheté des bons du Trésor des États-Unis :



Ce qui leur a permis, par un autre de ces mystérieux tours de magie qu'aucun de nous ne pourra jamais comprendre, après un déficit initial de près de 400 milliards de dollars, de terminer avec des réserves de loin supérieures à tout ce qu'elles avaient jamais eu.



À ce stade, il apparaît que certains créanciers des États-Unis s'estiment enfin en position d'exiger la prise en compte de leurs priorités politiques.

La Chine met en garde les États-Unis sur la monétisation de la dette

Apparemment, partout où il est allé au cours de son récent voyage en Chine, on a demandé au président de la Federal Reserve de Dallas Richard Fisher de transmettre ce message au président de la Federal Reserve Ben Bernanke : « Arrêtez de créer du crédit à partir de rien pour acheter des bons du Trésor américain[18]. »

Répétons-le : on ne sait pas clairement s'il vaut mieux assimiler à des « prêts » ou à des « tributs » les capitaux siphonnés d'Asie pour financer la machine de guerre américaine. Il reste que, de toute évidence, l'irruption soudaine de la Chine parmi les grands détenteurs de bons du Trésor des États-Unis a modifié la dynamique. Certains se demanderont peut-être pourquoi, s'il s'agit vraiment d'un tribut, le principal rival des États-Unis achète des bons du Trésor – sans parler des divers accords monétaires tacites auxquels il consent pour maintenir la valeur du dollar et par là même le pouvoir d'achat des consommateurs américains[19]. Mais, à mon sens, c'est une parfaite illustration de l'utilité d'adopter une perspective historique à très long terme.

Si on l'appréhende dans la longue durée, le comportement de la Chine n'a rien d'énigmatique. Il est même tout à fait dans la norme. La spécificité de l'Empire chinois est d'avoir adopté, au moins depuis la dynastie Han, un type particulier de système du tribut : en échange de la reconnaissance de l'empereur de Chine comme souverain du monde, cet empire acceptait de prodiguer à ses États clients des cadeaux bien supérieurs à ce qu'il recevait d'eux. La technique semble avoir été mise au point presque à titre d'astuce dans les transactions avec les « barbares du Nord », les peuples des steppes qui menaçaient constamment les frontières chinoises : on allait les submerger sous les produits de luxe, à tel point qu'ils deviendraient imbus d'eux-mêmes, efféminés et militairement incompétents. Puis la Chine a systématisé cette politique dans le « commerce du tribut », pratiqué avec des États clients comme le Japon, Taïwan, la Corée et divers pays d'Asie du Sud-Est ; pendant une brève période, de 1405 à 1433, elle l'a même élargie au monde entier, sous le célèbre amiral eunuque Zheng He. Celui-ci a mené sept expéditions successives au-delà de l'océan Indien. Quel contraste entre sa grande « flotte du Trésor » et les flottes du Trésor espagnol qui navigueraient un siècle plus tard ! La sienne transportait non seulement des milliers de marins armés, mais d'immenses quantités de soieries, de porcelaines et d'autres biens de luxe chinois à offrir aux monarques locaux disposés à reconnaître l'autorité de l'empereur[20]. Cette politique était ancrée, semble-t-il, dans une idéologie d'un chauvinisme extraordinaire (« qu'est-ce que ces barbares pourraient avoir dont nous aurions vraiment besoin, de toute façon ? ») ; toujours est-il que, appliquée aux voisins de la Chine, elle s'est révélée extrêmement judicieuse pour un empire prospère entouré de royaumes beaucoup plus petits mais potentiellement capables de jouer les fauteurs de troubles. C'est d'ailleurs une sage politique de ce genre que l'État américain a été plus ou moins contraint d'adopter pendant la guerre froide : il a instauré des termes de l'échange remarquablement favorables avec les États qui avaient été les tributaires traditionnels de la Chine – Corée, Japon, Taïwan, certains alliés privilégiés en Asie du Sud-Est –, et il l'a fait pour endiguer la Chine[21].

Si l'on garde tout cela à l'esprit, le paysage actuel commence à se mettre en place aisément. Lorsque les États-Unis étaient, de très loin, la puissance dominante de l'économie mondiale, ils ont pu se permettre d'entretenir des

tributaires de style chinois. C'est pourquoi ces États, et eux seuls parmi les protectorats militaires américains, ont été autorisés à se catapulter hors de la pauvreté et à se doter d'un statut de pays du premier monde[22]. Après 1971, quand la puissance économique américaine par rapport au reste du monde s'est mise à décliner, ils ont été progressivement retransformés en tributaires de type traditionnel. Mais, en entrant dans le jeu, la Chine a introduit un élément entièrement neuf. Tout porte à croire que, du point de vue chinois, ce qui se passe est la première étape d'un très long processus visant à réduire les États-Unis à un statut proche de celui de l'État-client traditionnel de la Chine. Et les dirigeants chinois, bien sûr, ne sont pas plus que ceux de n'importe quel autre empire essentiellement motivés par la bienveillance. Il y a toujours un coût politique. Le grand titre cité plus haut donnait peut-être les premiers indices de la forme finale qu'il pourrait prendre.

*

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici sert simplement à souligner une réalité qui n'a cessé de se manifester au fil de ce livre : la monnaie n'a pas d'essence. Elle n'est pas « réellement » quelque chose ; par conséquent, sa nature a toujours été et sera probablement toujours l'enjeu de controverses politiques. Elle l'a incontestablement été dans les premières phases de l'histoire des États-Unis, soit dit en passant – les interminables batailles du XIX^e^ siècle entre fanatiques de l'or, partisans des *greenbacks*, tenants de la banque libre, bimétallistes et défenseurs de l'argent le prouvent assez, ou d'ailleurs l'extrême méfiance des électeurs américains à l'égard de l'idée même de banque centrale, si vive que le système de la Federal Reserve n'a été créé qu'à la veille de la Première Guerre mondiale, trois siècles après la Banque d'Angleterre. Même la monétisation de la dette nationale, je l'ai dit, a deux visages. On peut y voir – comme le faisait Jefferson – l'ultime alliance pernicieuse entre guerriers et financiers ; mais elle a aussi permis de regarder l'État lui-même comme un débiteur moral, et la liberté comme quelque chose qui est littéralement dû à la nation. Personne peut-être ne l'a dit avec autant d'éloquence que Martin Luther King Jr. dans son discours « J'ai fait un rêve », prononcé sur les marches du Lincoln Memorial en 1963 :

> En un sens, nous sommes montés à la capitale de notre pays pour toucher un chèque. En traçant les mots magnifiques qui forment notre Constitution et notre Déclaration d'Indépendance, les architectes de notre république signaient une promesse dont hériterait chaque Américain. Aux termes de cet engagement, tous les hommes, les Noirs, oui, aussi bien que les Blancs, se verraient garantir leurs droits inaliénables à la vie, à la liberté et à la recherche du bonheur.
>
> Il est aujourd'hui évident que l'Amérique a failli à sa promesse en ce qui concerne ses citoyens de couleur. Au lieu d'honorer son obligation sacrée, l'Amérique a délivré au peuple noir un chèque sans valeur ; un chèque qui est revenu avec la mention « Provisions insuffisantes » [ax].

On peut voir le grand krach de 2008 sous le même jour – comme l'aboutissement de nombreuses années d'affrontements politiques entre créanciers et débiteurs, entre riches et pauvres. À un certain niveau, bien sûr, il était exactement ce qu'il semblait être à première vue : une arnaque, une pyramide de Ponzi incroyablement sophistiquée qui avait été conçue pour s'effondrer, car les arnaqueurs savaient pertinemment qu'ils pourraient forcer les victimes à les renflouer. À un autre niveau, on peut y voir le point culminant d'une bataille sur la définition même de la monnaie et du crédit.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, le spectre d'un soulèvement imminent de la classe ouvrière, qui hantait les classes dominantes d'Europe et d'Amérique du Nord depuis un siècle, s'est largement dissipé. La lutte des classes a été suspendue par accord tacite. Pour le dire crûment : on a proposé un marché à la classe ouvrière blanche des pays de l'Atlantique Nord – des États-Unis à l'Allemagne de l'Ouest. Si elle acceptait de renoncer à tout fantasme de changement radical du système, elle pourrait conserver ses syndicats, jouir d'un vaste éventail d'avantages sociaux (retraites, vacances, soins médicaux…) et – peut-être est-ce le plus important –, grâce à un enseignement public généreusement financé et en expansion constante, être assurée que ses enfants auraient une chance raisonnable de sortir totalement de la classe ouvrière. Cette entente avait une autre composante cruciale : elle garantissait implicitement que les efforts des travailleurs pour améliorer leur productivité s'accompagneraient de hausses de salaire, et ce principe a été respecté jusqu'à la fin des années 1970. C'est essentiellement pour cela que la période a connu à la fois de rapides progrès de la productivité et une rapide hausse des revenus, ce qui a posé les bases de l'économie de consommation d'aujourd'hui.

Les économistes appellent cette époque l'« ère keynésienne », puisque les

théories économiques de John Maynard Keynes, qui constituaient déjà la base du New Deal de Roosevelt aux États-Unis, ont alors été adoptées par les démocraties industrielles à peu près partout. Elles ont apporté avec elles l'attitude assez désinvolte de Keynes envers la monnaie. Keynes, le lecteur s'en souvient, reconnaissait sans réserve que les banques créent bel et bien de la monnaie « à partir de rien » ; il en concluait qu'il n'y avait aucune raison intrinsèque de ne pas encourager cette création pendant les périodes de difficultés économiques par une politique délibérée de l'État afin de stimuler la demande – position depuis longtemps chérie par les débiteurs et abhorrée par les créanciers.

Keynes lui-même était bien connu en son temps pour tenir des propos assez radicaux ; il préconisait par exemple la suppression totale de la classe des personnes vivant des dettes des autres – « l'euthanasie du rentier », disait-il –, même si ce qu'il entendait en fait par cette formule était leur élimination par une réduction graduelle des taux d'intérêt. Comme tant d'autres aspects du keynésianisme, cette prise de position était beaucoup moins révolutionnaire qu'elle ne le paraissait à première vue. En fait, elle était solidement ancrée dans la grande tradition de l'économie politique : elle renvoyait à Adam Smith, avec son idéal d'une utopie sans dette, mais tout particulièrement à David Ricardo, qui condamnait les propriétaires fonciers comme des parasites dont l'existence même nuisait à la croissance économique. Keynes suivait simplement le même chemin, en regardant les rentiers comme un vestige féodal incompatible avec le véritable esprit d'accumulation du capital. Loin d'être une révolution, leur élimination lui semblait le meilleur moyen d'en éviter une :

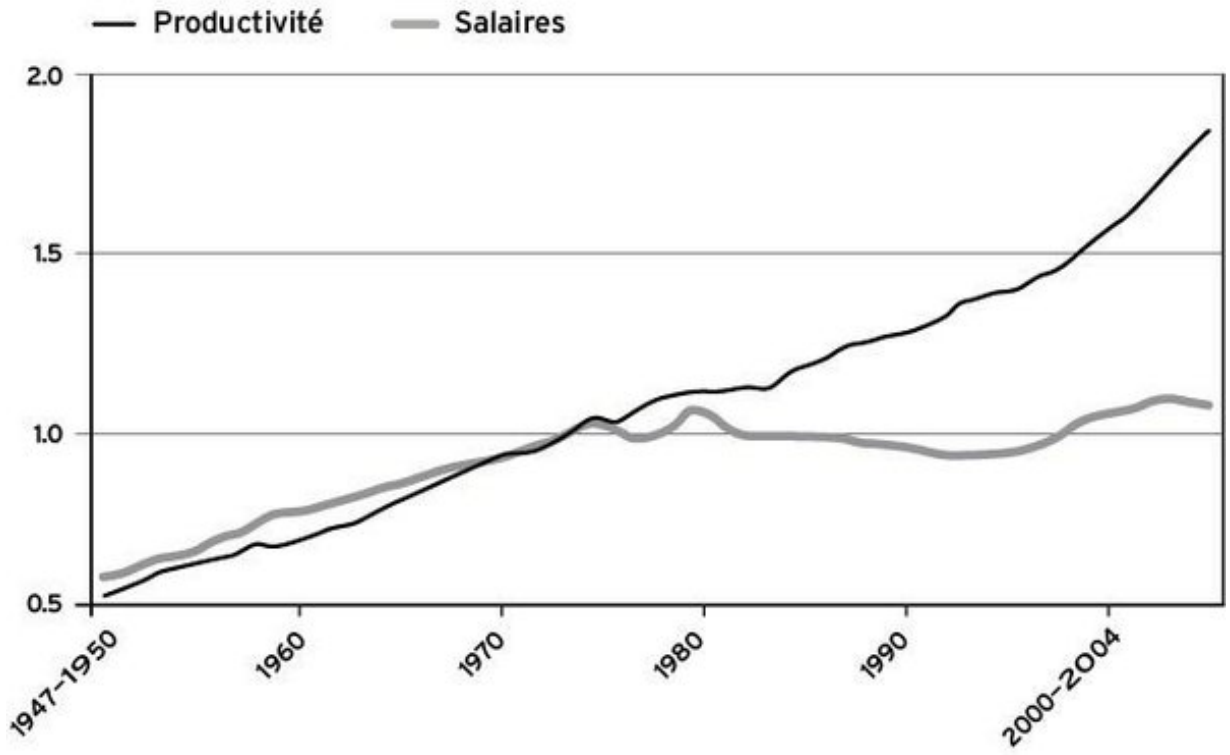
> La généralisation de la rente nous paraît constituer une phase de transition du capitalisme ; elle prendra fin lorsqu'elle aura rempli son objet. Et la disparition de la rente du capital entraînera bien d'autres changements radicaux dans ce régime. Le grand avantage de l'évolution que nous préconisons, c'est que l'euthanasie du rentier et du capitaliste oisif n'aura rien de soudain, qu'elle n'exigera aucun bouleversement […][23].

Quand la solution keynésienne a fini par être appliquée après la Seconde Guerre mondiale, elle n'a été offerte qu'à une couche relativement mince de la population mondiale. Au fil du temps, de plus en plus de gens ont voulu être intégrés à cet accord. Presque tous les mouvements populaires de la période 1945-1975, même peut-être les mouvements révolutionnaires,

pourraient être interprétés comme des demandes d'inclusion : des revendications d'égalité politique qui postulaient que l'égalité n'avait aucun sens sans une certaine sécurité économique. C'est vrai des mouvements des minorités des pays nord-atlantiques qui au départ avaient été laissées en marge de l'accord conclu, par exemple celle dont Martin Luther King se faisait le porte-parole ; mais aussi de ce qu'on appelait alors les mouvements de « libération nationale », de l'Algérie au Chili ; et enfin – c'est peut-être le cas le plus spectaculaire –, à la fin des années 1960 et dans les années 1970, du féminisme. Au cours des années 1970, les choses ont atteint un point de rupture. Il est devenu clair que le capitalisme, en tant que système, ne pouvait absolument pas étendre cet arrangement à tout le monde. Peut-être ne serait-il même pas resté viable si tous les ouvriers avaient été des salariés libres ; et il était sûr qu'il ne serait jamais capable d'offrir à tous les habitants de la planète la vie d'un travailleur de l'industrie automobile des années 1960 dans le Michigan ou à Turin, avec sa maison, son garage et ses enfants à l'université – et c'était vrai avant même que beaucoup de ces enfants ne commencent à exiger une vie moins abêtissante. Le résultat a été, pourrait-on dire, une « crise de l'inclusion ». À la fin des années 1970, l'ordre existant était clairement en voie d'effondrement, accablé simultanément par le chaos financier, les émeutes alimentaires, le choc pétrolier, la large diffusion de prophéties catastrophistes sur la fin de la croissance et la crise écologique – et tous ces éléments ont servi, finalement, de moyens d'avertir les masses populaires que tous les accords étaient suspendus.

Dès l'instant où nous commençons à cadrer l'histoire de cette façon, nous voyons aisément que les trente années suivantes – la période qui va, en gros, de 1978 à 2009 – suivent à peu près le même modèle. Mais le marché, le contenu du compromis, a changé. Lorsque Ronald Reagan aux États-Unis et Margaret Thatcher en Grande-Bretagne ont lancé une offensive systématique contre le pouvoir des syndicats et contre l'héritage de Keynes, ils ont explicitement déclaré caducs tous les accords antérieurs. Désormais, tout le monde pourrait avoir des droits politiques – y compris, dans les années 1990, la plupart des habitants d'Amérique latine et d'Afrique –, mais les droits politiques n'auraient plus de signification économique. Le lien entre productivité et salaires a été pulvérisé ; les taux de productivité

ont continué à augmenter, mais les salaires ont stagné ou même se sont atrophiés[24] :



Ce tournant s'est d'abord accompagné d'un retour au « monétarisme » : selon cette doctrine, même si la monnaie n'était plus du tout fondée sur l'or ni sur aucune autre matière première, l'État et la Banque centrale devaient avoir pour principal souci de contrôler soigneusement la masse monétaire afin qu'elle fonctionne *comme si* c'était une denrée rare. Et cela alors que, simultanément, avec la financiarisation du capitalisme, la plupart des capitaux investis sur le marché n'avaient plus le moindre lien avec la production ou le commerce : ils étaient devenus purement spéculatifs.

Non que l'on n'ait rien offert à la population mondiale : je dis seulement que les termes avaient changé. Dans le nouveau dispositif, les salaires n'augmenteraient plus, mais les travailleurs seraient encouragés à acheter un bout de capitalisme. Au lieu d'euthanasier les rentiers, on allait permettre à *tout le monde* de le devenir – bref, tous les travailleurs pourraient happer un fragment des profits créés par leurs propres taux d'exploitation toujours plus extraordinaires. Les moyens étaient nombreux et bien connus. Aux États-Unis, il y avait les comptes retraite 401(k) et une

infinie diversité d'autres manières d'encourager les simples citoyens à jouer en bourse – mais en même temps de les inciter à emprunter. C'était l'un des principes directeurs du thatchérisme comme du reaganisme : les réformes économiques n'obtiendraient jamais un large soutien si les travailleurs ordinaires ne pouvaient pas au moins aspirer à devenir propriétaires de leur maison ; il a reçu le renfort, dans les années 1990 et 2000, des mécanismes de refinancement permanent des prêts immobiliers qui faisaient des maisons (dont la valeur, postulait-on, ne pouvait qu'augmenter) des « distributeurs de billets » – comme disait la formule choc populaire, bien qu'il se révèle, rétrospectivement, qu'ils les transformaient plutôt en cartes de crédit. Et il y avait aussi la prolifération des vraies cartes de crédit, avec lesquelles on jonglait en jouant les unes contre les autres. C'est là que, pour bien des gens, l'achat d'un « bout de capitalisme » s'est transformé insensiblement en quelque chose d'indistinguable des fléaux familiers aux travailleurs pauvres : l'usurier et le prêteur sur gage. Ils n'ont vraiment pas été aidés par la décision du Congrès, en 1980, d'abroger les lois fédérales américaines contre l'usure, qui jusque-là limitaient l'intérêt entre 7 et 10 %. Tout comme les États-Unis avaient réussi à évacuer le problème de la corruption politique en rendant légaux, de fait, les pots-de-vin aux parlementaires (redéfinis comme du « lobbyisme »), ils ont fait disparaître le problème de l'usure en rendant parfaitement légaux des taux d'intérêt réels de 25 %, 50 % ou même, dans certains cas (par exemple pour les prêts sur salaire), 120 % par an, soit des taux autrefois typiques du crime organisé et de lui seul ; donc, ces taux pourraient désormais être imposés non plus seulement par des truands et d'autres spécialistes de la dépose d'animaux mutilés sur le paillasson de leurs victimes, mais aussi par des juges, des avocats, des huissiers et des policiers[25].

On a forgé quantité de noms pour décrire le nouveau dispositif, de « démocratisation de la finance » à « financiarisation de la vie quotidienne »[26]. En dehors des États-Unis, on l'a baptisé « néolibéralisme ». En tant qu'idéologie, il consistait à faire non seulement du marché, mais aussi du capitalisme (il me faut sans cesse rappeler au lecteur que ce n'est pas la même chose), le principe directeur de pratiquement tout. Nous devions tous nous penser comme de minuscules entreprises, organisées autour de la même relation entre investisseur et

entrepreneur – entre les froids calculs du banquier et le guerrier qui, endetté, a renoncé à tout sentiment d'honneur personnel et s'est transformé en une sorte de machine de la honte.

Dans ce monde-là, « payer ses dettes » peut finalement passer pour la définition même de la morale, ne serait-ce qu'à cause de tous ceux qui ne le font pas. C'est devenu, par exemple, un comportement de routine pour de nombreuses entreprises en Amérique : quand elles doivent régler une dette, les plus grandes, et même certaines PME, commencent presque automatiquement par vérifier ce qui se passerait si elles ne le faisaient pas – elles ne s'exécutent que si on leur rappelle ce paiement, si on les harcèle, si on leur envoie une lettre d'avocat. Autrement dit, le principe de l'honneur a été quasi totalement retiré du marché[27]. C'est peut-être pour cela que toute la question de la dette est à présent enveloppée d'un halo de religiosité.

On pourrait même parler d'une double théologie : une pour les créanciers, une autre pour les débiteurs. Ce n'est pas par hasard que la nouvelle phase de l'impérialisme américain de la dette s'est accompagnée de l'essor de la droite évangélique, qui, au mépris de la quasi-totalité de la théologie chrétienne antérieure, a embrassé avec enthousiasme la doctrine de l'« économie de l'offre » : créer de la monnaie et la donner aux riches est le moyen le plus biblique d'assurer la prospérité du pays. Le théologien le plus ambitieux de ce nouveau credo a peut-être été George Gilder, dont le livre *Richesse et pauvreté* a été un best-seller en 1981, à l'aube même de ce qu'on appellerait plus tard la « révolution Reagan ». Gilder raisonnait ainsi : ceux qui estiment que l'on ne peut pas créer de la monnaie sont enlisés dans un matérialisme athée à l'ancienne incapable de comprendre que, comme Dieu a pu créer quelque chose à partir de rien, son plus grand cadeau à l'humanité a été la créativité elle-même, qui procède exactement de la même façon. Les investisseurs peuvent bel et bien créer de la valeur à partir de rien, simplement en acceptant le risque de la foi dans la créativité d'autres personnes. Au lieu d'assimiler à l'*hubris* l'imitation du pouvoir divin de création *ex nihilo*, Gilder soutenait que c'était précisément ce que Dieu avait voulu : la création de monnaie était un don, une bénédiction, l'un des canaux de la grâce ; une promesse, oui, mais une promesse qui peut être tenue, même si les titres obligataires « roulent » perpétuellement [ay.], car, grâce à la foi (« *in God we trust* », là encore), leur valeur devient réalité :

> Les économistes qui ne croient pas eux-mêmes à l'avenir du capitalisme auront tendance à ignorer la dynamique de la chance et de la foi qui déterminera largement cet avenir. Les économistes qui se méfient de la religion ne comprendront jamais les cultes dont se nourrit le progrès. La chance est la base du changement, elle est l'arche divine[28].

Ces effusions ont incité des évangélistes comme Pat Robertson à proclamer l'économie de l'offre « première théorie vraiment divine de la création de monnaie[29] ».

Simultanément, pour ceux qui n'avaient absolument aucun moyen de créer de la monnaie, il existait une doctrine théologique entièrement différente. « La dette est la nouvelle graisse », a fait récemment observer Margaret Atwood, frappée de voir les publicités qui l'entouraient quotidiennement dans les autobus de sa ville natale de Toronto changer soudain de thème : abandonnant leurs efforts antérieurs pour inspirer aux passagers épouvantés l'insidieuse terreur du manque d'attrait sexuel, elles s'efforçaient désormais de leur donner des conseils sur les moyens de s'affranchir de la terreur bien plus immédiate de l'huissier :

> Il y a même des émissions de télévision sur la dette, qui adoptent le ton familier du revivalisme religieux. Il y a les récits d'ivresse de l'achat compulsif, où l'on ne sait plus ce qui nous arrive et où l'on est en plein brouillard, et les confessions larmoyantes de ceux qui ont tant dépensé qu'ils se sont retrouvés piégés dans la mélasse tremblante et insomniaque de l'endettement désespéré et ont donc dû mentir, tricher, voler et jongler avec les chèques en bois entre leurs comptes bancaires. Il y a les témoignages des parents et des êtres aimés dont la vie a été détruite par le comportement nocif du débiteur. Il y a les admonestations compatissantes mais sévères de l'animateur de télévision, qui joue ici le rôle du prêtre ou de l'évangéliste. Il y a le moment où l'on voit la lumière, suivi par le repentir et la promesse de ne jamais plus recommencer. Il y a la pénitence imposée – découper les cartes de crédit à petits coups de ciseaux –, suivie par un régime strict de plafonnement des dépenses ; et finalement, si tout va bien, les dettes sont remboursées, les péchés pardonnés, l'absolution accordée, et un jour nouveau se lève, où l'on se réveille le lendemain matin plus morose, mais plus solvable[30].

Ici, la prise de risque n'est en aucune façon l'« arche divine ». Bien au contraire. Mais pour les pauvres c'est toujours différent. En un sens, on pourrait voir ce que décrit Atwood comme l'inversion parfaite de la voix prophétique du révérend King dans son discours « J'ai fait un rêve » : alors que dans la première phase de l'après-guerre il était question de revendications collectives, de la dette du pays à l'égard de ses plus humbles

citoyens, de la nécessité pour ceux qui leur avaient fait de fausses promesses de se racheter, aujourd'hui on apprend à ces mêmes humbles citoyens à se penser comme des pécheurs, qui doivent eux-mêmes se racheter sur un mode purement individuel pour avoir le droit d'établir des relations morales avec les autres humains.

En même temps, un grand mensonge se joue ici. Tout ce théâtre moralisateur postule qu'en dernière analyse l'endettement personnel est un abandon à ses désirs, un péché contre ses êtres chers – donc que la rédemption doit nécessairement passer par la purification et le retour à l'autosacrifice ascétique. Ce qu'on dissimule hors de notre vue, c'est d'abord qu'aujourd'hui *tout le monde* est endetté (la dette des ménages américains est actuellement estimée, en moyenne, à 130 % de leurs revenus), et qu'une très faible part de cette dette a été contractée pour parier sur un cheval ou être gaspillée en frivolités. Lorsqu'on emprunte de l'argent pour des « dépenses discrétionnaires », comme disent les économistes, c'est essentiellement pour le donner à ses enfants, le partager avec des amis, ou pouvoir construire et maintenir avec d'autres humains des relations fondées sur *autre chose* que le pur calcul matériel[31]. On a dû s'endetter pour vivre au-delà de la simple survie.

Si une politique est à l'œuvre ici, c'est une variation sur un thème présent depuis l'aube du capitalisme. Au fond, c'est la sociabilité elle-même qui est traitée comme abusive, criminelle, démoniaque. Mais la plupart des Américains ordinaires réagissent en s'obstinant à s'aimer les uns les autres – y compris les Noirs et les Latinos, les immigrés de fraîche date et d'autres qui, il y a peu, étaient exclus du crédit. Ils persistent à acheter une maison à leur famille, de l'alcool et une sono pour les fêtes, des cadeaux à leurs amis ; ils veulent même continuer à organiser des noces et des funérailles, qu'elles risquent ou non de les faire frôler le défaut de paiement ou la faillite personnelle. Puisque chacun doit se reconfigurer en capitaliste miniature, se disent-ils peut-être, pourquoi n'auraient-ils pas le droit, eux aussi, de créer de la monnaie à partir de rien ?

Certes, il ne faut pas exagérer le rôle des dépenses discrétionnaires. La cause première de la faillite personnelle aux États-Unis est la longue maladie ; pour l'essentiel, l'endettement n'est qu'une question de survie (sans voiture, on ne peut pas travailler) ; et, de plus en plus, pour pouvoir

aller à l'université, on est pratiquement contraint d'accepter d'être un péon remboursant ses dettes par son travail pendant au moins la moitié de la vie professionnelle qui suit[32]. Il n'en est pas moins utile de souligner que, pour les humains réels, la survie suffit rarement. Et elle ne doit pas suffire.

Dans les années 1990, les mêmes tensions ont commencé à réapparaître à l'échelle mondiale, car la vieille tendance à prêter de l'argent pour des projets grandioses dirigés par l'État, comme le barrage d'Assouan, avait cédé la place à un engouement pour le microcrédit. Inspiré par le succès de la Grameen Bank au Bangladesh, le nouveau modèle consistait à repérer des aspirants entrepreneurs dans des communautés pauvres et à leur fournir de petits prêts à de faibles taux d'intérêt. « Le crédit est un droit de l'homme », soulignait la Grameen Bank. En même temps, l'idée était de puiser dans le « capital social » – le savoir, les réseaux, les connexions et l'ingéniosité que les pauvres du monde utilisent déjà pour s'en sortir dans leur triste situation – et de le convertir en moyen de produire encore plus de capital (expansionniste), capable de grossir de 5 à 20 % par an.

Des anthropologues comme Julia Elyachar ont pu constater combien les résultats sont ambigus. Au Caire, en 1995, un consultant d'ONG d'une rare franchise lui a déclaré :

> L'argent, c'est du pouvoir. Cet argent-là donne du pouvoir. Il faut être grand, penser grand. Ici, les emprunteurs peuvent être jetés en prison s'ils ne paient pas, donc pourquoi s'inquiéter ?
>
> En Amérique, on reçoit dix offres de carte de crédit au courrier tous les jours. On paie des taux d'intérêt réels incroyables pour ce crédit, dans les 40 %. Mais l'offre est là, donc on prend la carte, on bourre son portefeuille de cartes de crédit. On se sent bien. Il devrait en être de même ici, pourquoi ne pas les aider à s'endetter ? Quant à l'usage qu'ils font de l'argent, que m'importe, du moment qu'ils remboursent le prêt[33] ?

L'incohérence de ces propos est en soi révélatrice. Un seul fil conducteur les unifie : il *est bon* que les gens s'endettent. La dette est positive en soi. Elle leur donne du pouvoir. Et si elle leur en donne trop, de toute manière, nous pouvons aussi les faire arrêter. Dette et pouvoir, péché et rédemption deviennent presque indistinguables. La liberté, c'est l'esclavage. L'esclavage, c'est la liberté. Pendant son séjour au Caire, Elyachar a vu les jeunes diplômés d'un programme de formation d'une ONG se mettre en grève pour leur droit au prêt de création d'entreprise. Simultanément, la quasi-totalité de ces grévistes jugeaient évident que la plupart de leurs

condisciples, sans parler de ceux qui participaient au programme à un autre titre, étaient corrompus et exploitaient le système comme une vache à lait à des fins personnelles. Là encore, des aspects de la vie économique autrefois fondés sur des relations durables de confiance se trouvaient, par l'ingérence des bureaucraties du crédit, criminalisés de fait.

Au cours de la décennie suivante, l'ensemble du projet – même en Asie du Sud, où il était né – s'est mis à acquérir une ressemblance suspecte avec la crise américaine des subprimes : toutes sortes de prêteurs sans scrupules ont afflué, toutes sortes d'évaluations financières fallacieuses ont été communiquées aux investisseurs, les intérêts se sont accumulés, les emprunteurs ont tenté de refuser collectivement de rembourser, les créanciers ont envoyé des hommes de main saisir le peu qu'ils avaient (des toits de tôle ondulée, par exemple), et le résultat final a été une épidémie de suicides de paysans pauvres, pris dans des pièges dont leurs familles ne parviendront peut-être jamais à sortir[34].

Comme le cycle 1945-1975, le nouveau cycle a débouché sur une crise de l'inclusion. Transformer réellement tous les habitants de la planète en micro-entrepreneurs, ou « démocratiser le crédit » pour que chaque famille qui le souhaite puisse avoir une maison (et, si l'on y réfléchit, pourquoi n'en auraient-elles pas si nous avons les moyens de les construire ? Existe-t-il des familles qui ne « méritent » pas de maison ?), s'est révélé tout aussi impossible qu'offrir à tous les salariés du monde le syndicat, la retraite et l'assurance-maladie. Ce n'est pas ainsi que fonctionne le capitalisme. Il s'agit fondamentalement d'un système de pouvoir et d'exclusion, et, quand il atteint le point de rupture, les symptômes reviennent, comme ils l'ont fait dans les années 1970 : émeutes alimentaires, choc pétrolier, crise financière, prise de conscience soudaine et stupéfaite de l'insoutenabilité écologique du cours actuel des choses, assortie de toutes sortes de scénarios apocalyptiques.

Dans le sillage de l'effondrement des subprimes, l'État américain s'est vu forcé de trancher la question : qui va vraiment créer de l'argent à partir de rien, les financiers ou les simples citoyens ? Le résultat était prévisible. Les financiers ont été « renfloués avec l'argent du contribuable » – ce qui signifie, au fond, que leur argent imaginaire a été traité comme s'il était réel. Quant à l'écrasante majorité des emprunteurs immobiliers, ils ont été

abandonnés aux tendres attentions des tribunaux, sous un régime des faillites que le Congrès avait rendu un an plus tôt (j'ajouterai : avec une prescience assez suspecte) infiniment plus contraignant pour les débiteurs. Rien n'a changé. Toutes les grandes décisions ont été remises à plus tard. Le Grand Débat que beaucoup attendaient n'a jamais eu lieu.

*

Nous vivons aujourd'hui un moment historique vraiment particulier. La crise du crédit nous a donné une illustration impressionnante du principe énoncé au chapitre précédent : le capitalisme ne peut pas réellement fonctionner dans un monde où chacun croit qu'il est là pour toujours.

Pendant l'essentiel des derniers siècles, la plupart des gens jugeaient impossible de créer du crédit à l'infini parce qu'ils étaient persuadés que le système économique lui-même n'allait pas durer. Selon toute vraisemblance, l'avenir serait fondamentalement différent. Mais les révolutions prévues ne se sont jamais produites. Les structures de base du capitalisme financier sont restées en place. Ce n'est qu'aujourd'hui, au moment précis où il devient toujours plus évident que les mécanismes actuels ne sont pas viables, que notre imagination collective se heurte soudain à un mur.

Il y a de très bonnes raisons de croire que, dans une génération ou un peu plus, le capitalisme n'existera plus – la plus évidente étant celle que les écologistes nous rappellent sans cesse : on ne peut pas faire tourner éternellement un moteur de croissance perpétuelle sur une planète finie, et la forme actuelle de capitalisme ne paraît pas capable de produire le type d'immenses percées et de mobilisations technologiques gigantesques qui seraient nécessaires pour que nous commencions à découvrir et à coloniser d'autres planètes. Pourtant, face à la perspective d'une fin bien réelle du capitalisme, la réaction la plus courante – même de ceux qui se disent « progressistes » – est simplement la peur. Nous nous accrochons à ce qui existe parce que nous ne pouvons plus imaginer une alternative qui ne serait pas pire encore.

Comment en sommes-nous arrivés là ? Je soupçonne que nous assistons aux effets ultimes de la militarisation du capitalisme américain. On pourrait dire que les trente dernières années ont vu s'édifier un immense appareil

bureaucratique ayant pour mission de créer et maintenir le désespoir, une gigantesque machine conçue, d'abord et avant tout, pour éliminer tout sentiment d'autres futurs possibles. À sa racine, il y a une véritable obsession des dirigeants mondiaux – en réaction aux soulèvements des années 1960 et 1970 : on ne doit pas voir des mouvements sociaux grandir, réussir, proposer d'autres solutions ; jamais, en aucune circonstance, on ne doit voir gagner ceux qui contestent les rapports de pouvoir existants[35]. Pour y parvenir, il faut créer un immense appareil militaire, carcéral et policier, comprenant diverses formes de sociétés de sécurité privées et de services de renseignement policiers et militaires, ainsi que toutes les machines de propagande imaginables, dont la plupart visent moins à attaquer de front des projets alternatifs qu'à créer un climat général de peur, de conformisme chauvin ou simplement de désespoir, dans lequel l'idée même de changer le monde paraîtra un vain fantasme. Les défenseurs du « marché libre » jugent encore plus important de maintenir cet appareil qu'une forme viable d'économie de marché. Comment expliquer autrement ce qui s'est passé en ex-Union soviétique ? On aurait pu croire, normalement, que la fin de la guerre froide allait conduire au démantèlement de l'armée et du KGB et à la reconstruction des usines, mais c'est le contraire qui s'est produit. Ce n'est qu'un exemple extrême de ce qui s'est passé partout. Économiquement, cet appareil répressif est un poids mort ; toutes ces armes à feu, caméras de surveillance et machines de propagande sont extraordinairement coûteuses et ne produisent strictement rien, elles constituent sans aucun doute un facteur de plus qui plombe le système capitaliste en bloc – tout en répandant l'illusion d'un avenir capitaliste sans fin, ce qui crée les conditions de bulles sans fin. Le capital financier est devenu l'achat et la vente de fragments de cet avenir, et, pour la plupart d'entre nous, la liberté économique s'est réduite au droit d'acheter un petit bout de sa propre subordination permanente.

Autrement dit, il y a eu, semble-t-il, une contradiction radicale entre deux facteurs : l'impératif politique d'établir le capitalisme en tant qu'unique manière possible de tout gérer ; et le besoin intrinsèque inavoué qu'a le capitalisme de limiter son horizon futur pour éviter l'emballement prévisible de la spéculation. Quand elle s'est emballée et que toute la machine a implosé, nous nous sommes retrouvés dans l'étrange situation

d'être incapables ne serait-ce que d'imaginer un autre mode d'organisation possible. Nous ne pouvons nous représenter que la catastrophe.

*

Pour commencer à nous libérer, la première chose à faire est de nous voir à nouveau en acteurs de l'histoire, capables de faire une différence dans le cours des événements mondiaux. C'est exactement ce que la militarisation de l'histoire tente d'évacuer.

Même si nous sommes au début d'un cycle historique de très longue durée, c'est en grande partie à nous de déterminer le tour qu'il va prendre. La dernière fois que nous avons basculé d'une économie du lingot à une économie de la monnaie virtuelle de crédit, à la fin de l'Âge axial et au début du Moyen Âge, ce tournant a été largement vécu, sur le moment, comme une suite d'immenses catastrophes. En ira-t-il de même cette fois ? Il est probable que cela dépendra beaucoup de nos efforts conscients pour l'éviter. Le retour à la monnaie virtuelle va-t-il nous éloigner des empires et des grandes armées permanentes, et nous orienter vers la création de structures encore plus vastes qui limiteront les déprédations des créanciers ? Il y a de bonnes raisons de croire que oui – et, pour que l'humanité survive, ce sera probablement nécessaire –, mais nous n'avons aucune idée ni du temps qu'il faudra, ni, si cet avenir se concrétise, de la forme réelle qu'il prendra. Le capitalisme a transformé le monde de bien des façons clairement irréversibles. Ce que j'ai tenté de faire dans ce livre est moins de proposer une vision précise de ce que pourrait être l'ère suivante que d'ouvrir des perspectives, d'élargir notre sens des possibles ; de commencer à poser la question : qu'est-ce que cela voudrait dire de nous mettre à penser large, à vaste échelle et avec la hauteur de vue appropriée à notre époque ?

Par exemple, j'ai parlé de deux cycles de mouvements populaires depuis la Seconde Guerre mondiale : le premier (1945-1978) a revendiqué le droit à la citoyenneté nationale, le second (1978-2008) l'accès au capitalisme lui-même. Il paraît significatif qu'au Moyen-Orient, pendant le premier cycle, les mouvements populaires qui défiaient le plus directement le statu quo mondial étaient en général d'inspiration marxiste ; pendant le second, ils se réclamaient pour la plupart de diverses variantes de l'islam radical. Si l'on

considère que l'islam a toujours mis la dette au centre de ses doctrines sociales, il est facile d'en comprendre l'attrait. Mais pourquoi ne pas voir les choses encore plus largement ? Dans les cinq mille dernières années, il y a eu au moins deux moments où des innovations morales et financières majeures, spectaculaires, sont nées dans le pays que nous appelons aujourd'hui l'Irak. La première a été l'invention du prêt à intérêt, peut-être vers 3000 av. J.-C. ; la seconde, vers 800 ap. J.-C., le développement du premier système commercial raffiné qui le rejetait explicitement. Est-il possible qu'il nous en arrive une troisième ? La question paraîtra étrange à la plupart des Américains, puisqu'ils ont l'habitude de voir dans les Irakiens des victimes ou des fanatiques (c'est toujours ainsi que les puissances occupantes conçoivent les peuples qu'elles occupent), mais il est utile de signaler que les Sadristes – le plus important mouvement ouvrier islamiste hostile à l'occupation américaine – doivent leur nom à l'un des fondateurs de la science économique islamique contemporaine, Muhammad Baqir al-Sadr. Certes, ce que l'on présente comme économie islamique aujourd'hui se révèle pour l'essentiel fort peu impressionnant[36]. Il est sûr que cela ne représente en rien un défi direct au capitalisme. Mais on suppose que, dans ce type de mouvement populaire, toutes sortes de conversations intéressantes sur le statut du travail salarié, par exemple, ont sûrement lieu. Ou peut-être est-il naïf d'attendre de l'héritage puritain de la vieille révolte patriarcale une nouvelle percée. Peut-être viendra-t-elle du féminisme. Ou du féminisme islamique. Ou d'une source encore totalement inattendue. Qui peut le dire ? La seule certitude est que l'histoire n'est pas finie et que des idées neuves et surprenantes émergeront.

*

Une chose est claire : des idées nouvelles ne pourront émerger que lorsque nous aurons jeté aux orties nombre de nos catégories de pensée familières – qui sont devenues un poids mort, voire des rouages du mécanisme de la désespérance – et que nous en aurons formulé d'autres. C'est pour cela que, dans ce livre, j'ai autant parlé du marché, mais aussi du faux choix entre l'État et le marché, qui a tant monopolisé l'idéologie politique au cours des derniers siècles qu'il a rendu bien difficile de raisonner sur autre chose.

L'histoire réelle des marchés ne ressemble en rien à la façon dont on nous

a appris à la penser. Manifestement, les tout premiers marchés que nous pouvons observer sont plus ou moins des débordements, des effets secondaires des systèmes administratifs complexes de la Mésopotamie antique. Ils opèrent essentiellement à crédit. Puis les marchés au comptant naissent de la guerre : là encore, essentiellement à travers des politiques de l'impôt et du tribut d'abord conçues pour approvisionner les soldats, mais qui vont rendre aussi, par la suite, bien d'autres services. Ce n'est qu'au Moyen Âge, avec son retour aux systèmes de crédit, qu'émergent les premières expressions de ce qu'on pourrait appeler le « populisme de marché » : l'idée selon laquelle les marchés peuvent exister au-delà de l'État, contre lui et en dehors de lui, comme ceux de l'océan Indien musulman – idée qui réapparaît plus tard en Chine avec les grandes révoltes de l'argent métal au XVe siècle. Cette émergence a lieu, en général, dans des situations où les marchands, pour diverses raisons, font cause commune avec le peuple contre l'appareil administratif d'un grand État. Mais le populisme de marché est toujours riche en paradoxes, parce qu'il dépend encore dans une certaine mesure de l'existence de l'État[37], et surtout parce qu'il a besoin que les relations de marché reposent en dernière analyse sur autre chose que le pur calcul : des codes de l'honneur, la confiance, et finalement la communauté et l'entraide, réalités plutôt typiques des économies humaines. Autant dire qu'il relègue la concurrence à un rôle assez mineur. Sous cet éclairage, nous voyons bien ce qu'a fait en dernière analyse Adam Smith quand il a créé son utopie du marché sans dettes : il a fusionné des éléments de cet improbable héritage avec la conception exceptionnellement militariste du comportement de marché caractéristique de l'Occident chrétien. Ce faisant, il a sûrement fait œuvre de prescience. Mais, comme tous les auteurs extraordinairement influents, il n'a fait aussi que saisir quelque chose de l'esprit émergent de son temps. Depuis, nous assistons aux retours de balancier d'une compétition politique sans fin entre deux formes de populisme – celui de l'État et celui du marché –, et nul ne se rend compte que l'on parle des flancs gauche et droit du même animal.

La grande raison qui nous rend incapables de le remarquer, à mon sens, est l'héritage de la violence, qui a tout déformé autour de nous. Guerre, conquête et esclavage n'ont pas seulement joué un rôle central dans la conversion des économies humaines en économies de marché ; toutes les

institutions de notre société sans exception ont subi à quelque degré leur impact. L'histoire, relatée à la fin du chapitre 7, de la métamorphose de notre idée même de la « liberté » – passée, à travers l'institution romaine de l'esclavage, de la capacité de se faire des amis et d'établir des relations morales avec les autres à des rêves incohérents de pouvoir absolu – n'est peut-être que le cas le plus spectaculaire, et le plus insidieux, parce qu'il rend bien difficile d'imaginer à quoi peut ressembler une liberté humaine sérieuse[38].

Si ce livre a montré quelque chose, c'est combien de violence il a fallu, au fil de l'histoire de l'humanité, pour nous conduire à une situation où il est même possible d'imaginer que ce qui compte vraiment dans la vie, c'est cela. Notamment quand on pense qu'une large part de notre expérience quotidienne le contredit directement. Comme je l'ai souligné, le communisme est peut-être le socle de tous les rapports humains – ce communisme qui, dans notre vie quotidienne, se manifeste surtout dans ce que nous appelons « l'amour » –, mais il y a toujours par-dessus un certain système d'échange, et aussi, en général, un système hiérarchique. Les systèmes d'échange peuvent prendre des formes d'une infinie diversité, dont beaucoup sont parfaitement inoffensives. Mais celui dont nous parlons ici est un type d'échange bien particulier, fondé sur le calcul. Je l'ai dit dès le tout début : la différence entre la faveur que l'on doit à quelqu'un et la dette, c'est que le montant de la dette peut être calculé avec précision. Le calcul exige l'équivalence. Et l'équivalence – notamment quand elle est établie entre des êtres humains (et elle commence apparemment toujours ainsi, parce qu'au début les humains sont toujours les valeurs ultimes) – n'apparaît que lorsqu'on a coupé des personnes de leur contexte par la force au point de pouvoir les traiter comme identiques à autre chose : « sept peaux de martre et douze grosses bagues d'argent contre la restitution de ton frère captif », « une de tes trois filles en gage pour ce prêt de cent cinquante boisseaux de grain »…

Cela conduit à la grande réalité embarrassante qui hante toutes les tentatives pour présenter le marché comme la forme la plus haute de la liberté humaine : historiquement, les marchés commerciaux impersonnels sont nés du vol. L'inlassable récitation du mythe du troc, utilisée comme une incantation, est avant tout pour les économistes une façon de conjurer le

risque de devoir regarder en face cette réalité. Mais un instant de réflexion suffit pour voir que c'est une évidence. Qui pouvait bien être, au juste, le premier homme qui a regardé une maison pleine d'objets divers et les a évalués immédiatement dans les seuls termes de ce qu'il pourrait obtenir en les échangeant sur le marché ? Ce ne pouvait être qu'un voleur. Les cambrioleurs, les soldats en maraude et plus tard, peut-être, les agents de recouvrement ont été les premiers à voir le monde de cette façon. C'est seulement entre les mains de soldats qui venaient de piller des bourgs et des villes que les morceaux d'or ou d'argent – fondus pour la plupart à partir d'un précieux trésor de famille qui, comme les dieux du Cachemire, les plaques pectorales aztèques ou les anneaux de cheville des Babyloniennes, était à la fois une œuvre d'art et un petit condensé d'histoire – ont pu devenir des unités monétaires simples, uniformes, sans histoire, précieuses justement parce qu'elles n'en avaient pas, parce qu'on allait les accepter partout, sans poser de questions. Et cela reste vrai. Tout système qui réduit le monde à des chiffres ne peut être maintenu que par les armes, qu'il s'agisse d'épées et de gourdins ou de « bombes intelligentes » portées par des drones sans pilote.

De plus, il ne peut fonctionner qu'en transformant continuellement l'amour en dette. Je sais bien que, dans l'usage que je fais ici de ce mot, « amour » est encore plus provocateur, à sa façon, que « communisme ». Mais il importe de marquer les esprits. De même que les marchés, quand on les laisse dériver en toute liberté loin de leurs origines violentes, se mettent invariablement à se transformer en autre chose – en réseaux d'honneur, de confiance et de liens mutuels –, de même le maintien de systèmes de coercition effectue constamment l'opération inverse : il prend les produits de la coopération, de la créativité, du dévouement, de la confiance et de l'amour humains et en refait des chiffres. Ce faisant, il permet d'imaginer un monde qui se résume à une série de froids calculs. Plus encore, en transformant la sociabilité humaine elle-même en dettes, il métamorphose les fondements mêmes de ce que nous sommes – car que sommes-nous, en définitive, sinon la somme de nos relations avec d'autres ? – en des questions de faute, de péché et de crime, et il fait du monde un lieu d'iniquité que l'on ne pourra vaincre qu'en menant à son terme quelque grande transaction cosmique qui anéantira tout.

Essayer de tout inverser en demandant : « que devons-nous à la

société ? », voire en parlant de notre « dette envers la nature » ou quelque autre manifestation du cosmos, est une fausse solution – rien d'autre qu'une tentative désespérée pour sauver quelque chose de la logique morale qui, au départ, nous a coupés du cosmos. Au fond, c'est l'apogée de ce processus, qui atteint ici un stade véritablement démentiel, puisque avancer de telles idées, c'est postuler que nous sommes dissociés du monde de façon si absolue et si radicale que nous pouvons mettre dans le même sac tous les autres humains – ou même toutes les autres créatures vivantes, ou le cosmos – et entamer une négociation avec eux. Il n'est guère surprenant que le résultat final, historiquement, soit de nous faire voir notre vie comme quelque chose que nous détenons sur de fausses bases, un emprunt depuis longtemps arrivé à échéance, et par conséquent de faire passer l'existence elle-même pour un crime. Mais si crime il y a ici, c'est le mensonge. La prémisse elle-même est mensongère. Qu'est-ce qui pourrait être plus présomptueux, ou plus ridicule, que de croire possible de négocier avec les fondements de sa propre existence ? Il est évident que c'est impossible. Dans la mesure où nous pouvons établir une relation quelconque avec l'Absolu, nous nous trouvons confrontés à un principe qui existe entièrement hors du temps, ou du temps humain ; donc, comme l'avaient bien vu les théologiens du Moyen Âge, quand on traite avec l'Absolu, il ne peut y avoir aucune dette.

Conclusion. Le monde vous doit peut-être de quoi vivre

Quand elle évoque de vastes questions historiques comme celles qui ont été traitées dans ce livre, la littérature économique existante sur le crédit et la banque n'est souvent guère plus, à mon sens, qu'un plaidoyer pour la défense d'intérêts particuliers. Certes, de grandes figures des débuts de la discipline, comme Adam Smith et David Ricardo, se méfiaient des systèmes de crédit, mais, dès le milieu du XIX^e^ siècle, les économistes qui s'intéressaient à ces questions ont cherché essentiellement à démontrer que, malgré les apparences, le système bancaire était en fait profondément démocratique. À en croire l'un des raisonnements les plus courants, il s'agissait en réalité d'un moyen de canaliser les ressources des « riches oisifs » (qui, trop peu imaginatifs pour investir eux-mêmes leur argent, le confiaient à d'autres) vers les « pauvres industrieux » (qui avaient l'énergie

et l'esprit d'initiative nécessaires pour produire des richesses nouvelles). L'argument justifiait l'existence des banques, mais il renforçait aussi la position des populistes qui exigeaient des politiques monétaires souples, des mesures de protection pour les débiteurs, etc. : pourquoi, en temps d'épreuves, les pauvres industrieux – paysans, artisans et petits patrons – seraient-ils les seuls à souffrir ?

On a donc vu apparaître une deuxième argumentation : les riches, incontestablement, étaient les principaux créanciers dans le monde antique, mais aujourd'hui la situation s'est inversée. Voici ce que Ludwig von Mises écrivait dans les années 1930, à peu près au moment où Keynes préconisait l'euthanasie des rentiers :

> L'opinion publique a toujours eu un préjugé défavorable envers les créanciers. Elle identifie créancier et riche oisif, tandis que les débiteurs seraient des pauvres industrieux. Elle déteste les premiers comme des exploiteurs impitoyables et s'apitoie sur les seconds comme d'innocentes victimes de l'oppression. Elle considère les mesures politiques visant à amputer les créances des prêteurs comme des actions extrêmement bénéfiques pour l'immense majorité, aux dépens d'une petite minorité d'usuriers sans entrailles. Elle n'a pas compris du tout que toutes les innovations capitalistes du XIX^e^ siècle ont complètement changé la composition des deux classes, créanciers et débiteurs. Aux jours de l'Athénien Solon, des anciennes lois agraires de Rome et du Moyen Âge, les prêteurs étaient en général les gens riches, et les emprunteurs les pauvres. Mais en cet âge de bons et d'obligations, de banques hypothécaires et de banques d'épargne, de polices d'assurance sur la vie et d'institutions de Sécurité sociale, les multitudes de gens à revenus modérés sont plutôt autant de créanciers[39].

Tandis que les riches, avec leurs compagnies qui usent et abusent du levier, sont aujourd'hui les principaux débiteurs. C'est l'argument de la « démocratisation de la finance », et il n'a rien de nouveau : chaque fois que certains appelleront à éliminer la classe qui vit de la perception d'intérêts, d'autres objecteront que cela détruirait les moyens d'existence des veuves et des retraités.

Le plus remarquable est qu'aujourd'hui les défenseurs du système financier sont souvent prêts à utiliser les deux arguments à la fois : ils recourent à l'un ou à l'autre selon la commodité rhétorique du moment. D'un côté, nous avons des « commentateurs vedettes » comme Thomas Friedman, qui se félicite qu'aujourd'hui « tout le monde » possède un fragment d'Exxon ou du Mexique, et que les riches débiteurs soient donc responsables devant les pauvres. De l'autre, Niall Ferguson, auteur de

L'Irrésistible Ascension de l'argent, publié en 2009, peut encore présenter comme l'une de ses grandes découvertes que

> la pauvreté ne résulte pas de l'exploitation des pauvres par des financiers rapaces, mais du manque d'institutions financières, de l'insuffisance d'établissements financiers et non de leur présence. Les emprunteurs n'échapperont aux griffes des usuriers qu'en ayant accès à des réseaux de crédit efficients, et c'est seulement quand les épargnants peuvent déposer leurs économies dans des établissements sûrs que celles-ci peuvent être redirigées des riches oisifs vers les pauvres industrieux[40].

Tel est l'état du débat dans la littérature économique orthodoxe. J'ai eu ici pour objectif moins de la prendre à partie directement que de montrer comment elle nous a constamment incités à poser les mauvaises questions. Ce dernier paragraphe en est un bel exemple. Que dit vraiment Ferguson ici ? La pauvreté est due à un manque de crédit. C'est seulement si les pauvres industrieux ont accès à des prêts consentis par des banques stables et respectables – et non des usuriers, ou, je suppose, des compagnies de cartes de crédit ou des officines de prêt sur salaire, qui aujourd'hui facturent des taux usuraires – qu'ils pourront sortir de la pauvreté. Autrement dit, Ferguson ne se préoccupe pas du tout de la « pauvreté », mais seulement de la pauvreté de certains, ceux qui sont industrieux, donc ne méritent pas d'être pauvres. Et les pauvres non industrieux ? Ils peuvent aller au diable, je présume (au sens littéral, selon de nombreuses confessions chrétiennes). Ou leurs bateaux seront peut-être soulevés par la marée montante. Mais c'est manifestement secondaire. Ils ne sont pas méritants puisqu'ils ne sont pas industrieux, donc ce qui leur arrive est hors sujet.

C'est exactement, à mon sens, ce qui est si pernicieux dans la morale de la dette : les impératifs financiers essaient constamment de nous réduire tous, malgré nous, à imiter les pillards, à regarder le monde en ne voyant que le monétisable – après quoi ils nous disent que seuls ceux qui acceptent de voir le monde comme les pillards méritent l'accès aux ressources nécessaires pour faire dans la vie *autre chose* que de l'argent. Ce qui introduit des perversions morales pratiquement à tous les niveaux. (« Annuler les dettes des prêts étudiants ? Mais ce serait injuste à l'égard de tous ceux qui ont sué sang et eau pendant des années pour rembourser les leurs ! » Puisque je me suis moi-même démené pendant des années pour rembourser les miens et que j'ai fini par le faire, je garantis au lecteur que

ce raisonnement est aussi sensé que de dire qu'il serait « injuste » à l'égard de la victime d'un cambriolage de ne pas cambrioler aussi ses voisins.)

Peut-être cette logique aurait-elle un sens si l'on admettait son postulat implicite : le travail est vertueux par définition, puisque la mesure ultime du succès de l'humanité en tant qu'espèce est son aptitude à accroître la production mondiale de biens et services d'au moins 5 % par an. Le problème est qu'il devient toujours plus évident que nous ne pouvons pas poursuivre sur cette voie bien longtemps : si nous le faisons, il est probable que nous allons tout détruire. Cette machine géante de la dette qui, pendant les cinq derniers siècles, a réduit un pourcentage croissant de la population mondiale à être l'équivalent moral des conquistadors se heurte clairement à ses limites sociales et écologiques. La propension invétérée du capitalisme à imaginer sa propre destruction s'est métamorphosée, depuis un demi-siècle, en scénarios où il menace d'emporter le monde dans sa chute. Et rien ne porte à croire que cette propension disparaîtra un jour. La vraie question, aujourd'hui, est de trouver comment modérer un peu les choses, aller vers une société où l'on pourra vivre plus en travaillant moins.

Je voudrais donc, pour finir, dire un mot en défense des pauvres non industrieux[41]. Au minimum, ils ne font de mal à personne. Dans la mesure où le temps qu'ils soustraient au travail est passé avec leurs amis et leur famille à jouir et à s'occuper de ceux qu'ils aiment, il est probable qu'ils améliorent le monde plus que nous ne le reconnaissons. Peut-être devons-nous voir en eux les pionniers d'un nouvel ordre économique, qui ne partagerait pas le penchant de l'ordre actuel pour l'autodestruction.

*

Dans ce livre, j'ai évité pour l'essentiel de faire des propositions concrètes, mais, pour terminer, en voici une. Il est plus que temps, je pense, de procéder à un jubilé de style biblique – un jubilé qui concernerait à la fois la dette internationale et la dette des consommateurs. Il serait salutaire parce qu'il allégerait quantité de véritables souffrances humaines, mais aussi parce qu'il serait notre façon de nous remémorer certaines réalités : l'argent n'est pas sacré, payer ses dettes n'est pas l'essence de la morale, ces choses-là sont des arrangements humains, et, si la démocratie a un sens, c'est de nous permettre de nous mettre d'accord pour réagencer les choses

autrement. Il me paraît significatif que, depuis Hammourabi, les grands États impériaux aient invariablement résisté à ce type de politique. Athènes et Rome ont établi le paradigme : même confrontées à d'incessantes crises de la dette, elles n'ont voulu légiférer que pour arrondir les angles, adoucir l'impact, éliminer les abus évidents comme l'esclavage pour dettes, utiliser le butin de l'empire pour distribuer toutes sortes d'à-côtés à leurs citoyens pauvres (qui, après tout, fournissaient les soldats de leurs armées) afin de les maintenir plus ou moins à flot – mais tout cela pour ne jamais autoriser aucune remise en cause du principe de la dette. La classe dirigeante des États-Unis semble avoir adopté une stratégie remarquablement similaire : éliminer les pires abus (par exemple les prisons pour dettes), utiliser les fruits de l'empire pour verser des subventions, visibles ou non, au gros de la population, ces dernières années manipuler les taux de change pour inonder le pays de produits bon marché venus de Chine, mais ne jamais permettre à quiconque de défier le principe sacré : nous devons tous payer nos dettes.

Toutefois, à ce stade, ce principe a été démasqué comme un mensonge flagrant. En fait, nous n'avons pas « tous » à payer nos dettes. Seulement certains d'entre nous. Rien ne serait plus bénéfique que d'effacer entièrement l'ardoise pour tout le monde, de rompre avec notre morale coutumière et de prendre un nouveau départ.

Qu'est-ce qu'une dette, en fin de compte ? Une dette est la perversion d'une promesse. C'est une promesse doublement corrompue par les mathématiques et la violence. Si la liberté (la vraie) est l'aptitude à se faire des amis, elle est aussi, forcément, la capacité de faire de vraies promesses. Quelles sortes de promesses des hommes et des femmes authentiquement libres pourraient-ils se faire entre eux ? Au point où nous en sommes, nous n'en avons pas la moindre idée. La question est plutôt de trouver comment arriver en un lieu qui nous permettra de le découvrir. Et le premier pas de ce voyage est d'admettre que, en règle générale, comme nul n'a le droit de nous dire ce que nous valons, nul n'a le droit de nous dire ce que nous devons.

au. Le titre original de ce film d'Alex Cox est *Repo Man* [Agent de recouvrement].
av. Trad. fr. de Henry-Luc Planchat, Paris, R. Laffont, 1975, p. 362.

aw. « Once de Troyes », en anglais *once Troy*, est le nom exact de l'once, unité de mesure de l'or et autres métaux précieux. Il s'agit d'une survivance du grand rayonnement des foires de Champagne au Moyen Âge.

ax. Martin Luther King, *Je fais un rêve* : *les grands textes du pasteur noir*, trad. fr. de Marc Saporta, Paris, Le Centurion, 1987, p. 53.

ay. C'est-à-dire qu'à chaque échéance les investisseurs reconduisent leur exposition : ils ne retirent jamais leurs fonds.

Bibliographie

Abraham, Roy Clive (1933), *The Tiv People*, Lagos, Government Printer.

Abu Lughod, Janet (1989), *Before European Hegemony*, Oxford, Oxford University Press.

Adamek, Wendi L. (2005), « The Impossibility of the Given : Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism », *History of Religions*, vol. 45, n° 2, p. 135-180.

Adams, Robert McC., Lamberg-Karlovsky, C., et Moran, William L. (1974), « The Mesopotamian Social Landscape : The View from the Frontier », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, n° 20, *Reconstructing Complex Societies : An Archaeological Colloquium*, p. 1-20.

Adkins, Arthur W. H. (1972), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece : From Homer to the End of the Fifth Century*, New York, Norton.

Adolf, Helen (1947), « New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances », *PMLA*, vol. 62, n° 2, p. 306-324.

— (1957), « Christendom and Islam in the Middle Ages : New Light on "Grail Stone" and "Hidden Host" », *Speculum*, vol. 32, n° 1, p. 103-115.

Afigbo, Adiele Eberechukwu (1971), « The Aro of Southeastern Nigeria : A Socio-historical Analysis of Legends of Their Origins », *African Notes*, vol. 6, p. 31-46.

Aglietta, Michel, *et al.* (1998), « Introduction », *in* M. Aglietta et A. Orléan (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, p. 9-31.

Aglietta, Michel, et Orlean, André (1992), *La Violence de la monnaie*, Paris, Presses universitaires de France.

— (éd.) (1995), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'économie financière, « Cahiers finance, éthique, confiance ».

— (éd.) (1998), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob.

Agnew, Jean-Christophe (1986), *Worlds Apart : The Market and the Theater in Anglo-American Thought*, Cambridge, Cambridge University

Press.
Ahern, Emily (1973), *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press.
Akiga Sai, B. (1939), *Akiga's Story ; the Tiv Tribe as Seen by One of Its Members. Translated and annotated by Rupert East*, Londres-New York, publié pour l'International African Institute par Oxford University Press.
— (1954), « The "Descent" of the Tiv from Ibenda Hill » (trad. angl. de Paul Bohannan), *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 24, n° 4, p. 295-310.
Akin, David, et Robbins, Joel (1998), « An Introduction to Melanesian Currencies : Agencies, Identity, and Social Reproduction », *in* David Akin et Joel Robbins (éd.), *Money and Modernity : State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, p. 1-40.
Alexander, John B. (1938), « A Babylonian Year of Jubilee ? », *Journal of Biblical Literature*, vol. 57, p. 55-79.
Allen, N. J. (1998), « The Category of Substance : A Maussian Theme Revisited », *in* Wendy James et N. J. Allen (éd.), *Marcel Mauss : A Centenary Tribute*, Londres, Berghahn Books, p. 175-191.
Altekar, Anant Sadashiv (1977), *State and Government in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass.
— (1983), *The Position of Women in Hindu Civilization*, Delhi, Motilal Banarsidass.
Althabe, Gérard (1968), « La circulation monétaire dans un village betsimisaraka », *Tany Malagasy*, vol. 3, p. 35-46.
Ames, Roger (1994), *The Art of Rulership : A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany, State University of New York Press.
Anderson, Perry (1977), *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, trad. fr. d'Yves Bouveret, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui ».
Angas, Lawrence Lee Bazley (1937), *Slump Ahead in Bonds*, New York, Somerset Pub. Co.
Arnaud, Daniel (1972), « La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique ? », *Bulletin de la Société Ernest Renan*, vol. 21, p. 111-115, et *Revue de l'histoire des religions*, 1973, vol. 183, n° 1.
Arrighi, Giovanni (1994), *The Long Twentieth Century : Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso.

— (2009), *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, trad. fr. de Nicolas Vieillescazes, Paris, M. Milo, coll. « L'Inconnu international ».
Arrighi, Giovanni, Hui, Po-Keung, Hung, Ho-Fung, et Selden, Mark (2003), « Historical Capitalism, East and West », *in* Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita et Mark Selden (éd.), *The Resurgence of East Asia : 500, 150, and 50 Year Perspectives*, Londres, Routledge, p. 259-333.
Asheri, David (1969), « Leggi greche sul problema dei debiti », *Studii classici e orientali*, vol. 18, p. 5-122.
Ashtor, Eliahu (1972), « Banking Instruments Between the Muslim East and the Christian West », *Journal of European Economic History*, vol. 1, p. 559-573.
— (1976), *A Social and Economic History of the Middle East*, Berkeley, University of California Press.
Assante, Julia (2003), « From Whores to Hierodules : The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals », *in* A. A. Donahue et Mark D. Fullerton (éd.), *Ancient Art and Its Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 13-47.
Atwell, William S. (1998), « Ming China and the Emerging World Economy, c. 1470-1650 », *in* Denis Twitchett et John K. Fairbank (éd.), *The Cambridge History of China*, t. VIII, Cambridge, Cambridge University Press.
Atwood, Margaret (2008), *Payback : Debt and the Shadow Side of Wealth*, Londres, Bloomsbury.
Auerbach, Erich (1968), *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [1946], trad. fr. de Cornelius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées » ; rééd., coll. « Tel », 1977.
Aydan, Ertan (2003), *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s : The Ülüku Version of Kemalism, 1933-1936*, thèse de doctorat, Ankara, université Bilkent, <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf>.
Aylmer, G. E. (1980), « The Meaning of Property in Seventeenth-Century England », *Past and Present*, vol. 86, p. 87-97.
Ayyar, P. V. Jagadisa (1982), *South Indian Shrines : Illustrated*, New Delhi, Apex.
Bahrani, Zainab (2001), *Women of Babylon : Gender and Representation in Mesopotamia*, Londres, Routledge.

BAKER, J. Wayne (1974), « Heinrich Bullinger and the Idea of Usury », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 5, n° 1, p. 49-70.

BAKER, Jennifer (2005), *Securing the Commonwealth : Debt, Speculation, and Writing in the Making of Early America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

BALLIN, Theodore N. (1978), « A Commentary on [Demosthenes] 50 », thèse de doctorat, Seattle, Université de Washington.

BALMUTH, Miriam S. (1967), « The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine », *in* Aryeh Kindler (éd.), *International Numismatic Convention, Jerusalem, 27-31 December 1963 : The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings*, Tel-Aviv, Shocken, p. 25-32.

— (1971), « Remarks on the Appearance of the Earliest Coins », *in* David G. Mitten, John Griffiths Pedley et Jane Ayer Scott (éd.), *Studies Presented to George M. A. Hanfmann*, Mayence, Philipp von Zabern, p. 1-7.

— (1975), « The Critical Moment : the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean », *World Archeology*, vol. 6, p. 293-299.

— (2001), « Hacksilber to Coinage : New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece », *Numismatic Studies*, n° 24, New York, American Numismatic Society.

BANAJI, Jairus (2001), *Agrarian Change in Late Antiquity : Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*, Oxford, Oxford University Press.

BARASCH, Moshe (1993), *Icon : Studies in the History of an Idea*, New York, NYU Press.

BARBER, Malcolm (2002), *Le Procès des templiers*, trad. fr. de Sylvie Deshayes, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

BAREAU, André (1961), « Indian and Ancient Chinese Buddhism : Institutions Analogous to the Jisa », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, n° 4, p. 443-451.

BARENDSE, René J. (2002), *The Arabian Seas : The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, Armonk, M. E. Sharpe.

BARNES, Robert Harrison, et BARNES, Ruth (1989), « Barter and Money in an Indonesian Village Economy », *Man* (nouvelle série), vol. 24, n° 3, p. 399-418.

BARTH, Frederick (1969), « Economic Spheres in Darfur », *in* Raymond Firth (éd.), *Themes in Economic Anthropology*, monographies ASA n° 6, Londres, Tavistock, p. 149-174.

BASHAM, Arthur Llewellyn (1948), « Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 12, n° 3/4, p. 668-699.

BASKIND, James (2007), « Mortification Practices in the Obaku School », *in* Christian Wittern et Shi Lishan (éd.), *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in Honour of Nishiwaki Tsuneki on the Occasion of His 65th Birthday*, Kyoto, Université de Kyoto.

BATAILLE, Georges (1976), « Ce que j'entends par souveraineté », in *La Souveraineté* [t. III prévu de *La Part maudite*], in *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard.

BAXTER, W. T. (1989), « Early Accounting : The Tally and Checkerboard », *Accounting Historians Journal*, vol. 16, n° 2, p. 43-83.

BEARD, Mary, et HENDERSON, John (1997), « With This Body I Thee Worship : Sacred Prostitution in Antiquity », *Gender & History*, vol. 9, p. 480-503.

BEATTIE, John (1960), *Bunyoro : An African Kingdom*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

BEAUCHET, Ludovic (1897), *Histoire du droit privé de la République athénienne*, Paris, Chevalier-Maresoq.

BEAUJARD, Philippe (2005), « The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century », *Journal of World History*, vol. 16, n° 4, p. 411-465.

BEGG, David, FISCHER, Stanley, et DORNBUSCH, Rudiger (1999), *Macroéconomie*, adaptation française de Bernard Bernier et Henri-Louis Védie, Paris, Dunod.

BEIER, A. Lee (1985), *Masterless Men : The Vagrancy Problem in England (1560-1640)*, Londres, Routledge.

BELL, Stephanie (1999), « Do Taxes and Bonds Finance Government Spending ? », *Journal of Economic Issues*, vol. 34, p. 603-620.

— (2000), « The Role of the State and the Hierarchy of Money », *Cambridge Journal of Economics*, vol. 25, p. 149-163.

BELL, Stephanie, et HENRY, John F. (2001), « Hospitality versus Exchange : the Limits of Monetary Economics », *Review of Social Economics*, vol.

54, n° 2, p. 203-226.
Bellah, Robert N. (2005), « What is Axial About the Axial Age ? », *Archives of European Sociology*, vol. 46, n° 1, p. 69-87.
Belo, Jane (1936), « A Study of the Balinese Family », *American Anthropologist*, vol. 38, n° 1, p. 12-31.
Benedetto, Luigi Foscolo (1994), *The Travels of Marco Polo the Venetian*, trad. angl. d'Aldo Ricci, Londres, Routledge.
Benn, James A. (1998), « Where Text Meets Flesh : Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism », *History of Religions*, vol. 37, n° 4, p. 295-322.
— (2007), *Burning for the Buddha : Self-Immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press.
Benveniste, Émile (1966), « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *in* Id., *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris, Gallimard, t. I, p. 315-326.
— (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éd. de Minuit.
Berndt, Ronald M. (1951), « Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, n° 2, p. 156-176.
Binswanger, Hans Christoph (1994), *Money and Magic : A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*, Chicago, University of Chicago Press.
Birks, Peter (1985), « The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership », *Acta Juridica*, vol. 7, p. 1-37.
Bishop, Ryan, et Robinson, Lilian S. (1998), *Night Market : Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*, New York, Routledge.
Blackburn, Robin (1997), *The Making of New World Slavery : From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Londres, Verso.
Blackstone, Sir William (1827), *Commentaries on the Laws of England*, Londres, E. Duyckinck.
Blanc, Louis (1839), *L'Organisation du travail*, Paris, Au Bureau du Nouveau Monde.
Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, New York, Wiley.
Blaxter, Lorraine (1971), « *Rendre service* and *Jalousie* », *in* F. G. Bailey (éd.), *Gifts and Poison*, Londres, Basil Blackwell, p. 119-130.

Bleiberg, Edward (2002), « Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt », *in* Michael Hudson et Marc Van de Mieroop (éd.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press, p. 257-276.

Blickle, Peter (1975), *Die Revolution von 1525*, Munich, R. Oldenbourg ; rééd. 2004 ; trad. angl. de Thomas Brady et Erik Midelfort, *The Revolution of 1525 : The German Peasant's War from a New Perspective*, Baltimore, Johns Hopkins, 1977.

Bloch, Marc (1968), *La Société féodale*, Paris, A. Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité ».

Bogaert, Raymond (1966), *Les Origines antiques de la banque de dépôt*, Leyde, Sijthoff.

— (1968), *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leyde, Sijthoff.

Bohannan, Laura (1952), « A Genealogical Charter », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 22, p. 301-315.

— (1957), *Le Rire et les Songes*, trad. fr. de Josette Hesse, Grenoble, Arthaud (sous la signature d'« Elenore Smith Bowen ») [titre original : *Return to Laughter. An Anthropological Novel*].

— (1958), « Political Aspects of Tiv Social Organization », *in* John Middleton et David Tait (éd.), *Tribes Without Rulers*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 33-66.

Bohannan, Paul (1954), « The Migration and Expansion of the Tiv », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 24, n° 1, p. 2-16.

— (1955), « Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv », *American Anthropologist*, vol. 57, p. 60-67.

— (1957), *Justice and Judgment among the Tiv*, Londres, Oxford University Press.

— (1958), « Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions », *American Anthropologist*, vol. 60, p. 1-12.

— (1959), « The Impact of Money on an African Subsistence Economy », *Journal of Economic History*, vol. 19, p. 491-503.

Bohannan, Paul, et Bohannan, Laura (1953), *The Tiv of Central Nigeria*, Londres, International African Institute.

— (1968), *Tiv Economy*, Evanston, Northwestern University Press.

— (1969), *A Source Notebook on Tiv Religion*, 5 vol., New Haven, Human Relations Area Files.

Boianovsky, Mauro (1993), « Böhm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term "Veil of Money" », *History of Political Economy*, vol. 25, n° 4, p. 725-738.

Bokenkamp, Stephen R. (2008), « *Fu* : Talisman, Tally, Charm », *in* Fabrizio Pregadio (éd.), *The Encyclopedia of Taoism*, Londres, Routledge, p. 35-38.

Bolles, John Augustus (1837), *A Treatise on Usury and Usury Laws*, Boston, James Munroe.

Boon, James (1977), *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972 : Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics, and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bottéro, Jean (1961), « Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 4, p. 113-164.

— (1992), *Initiation à l'Orient ancien : de Sumer à la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire ».

Bourdieu, Pierre (1965), « The Sentiment of Honor in Kabyle Society », *in* J. G. Peristiany (éd.), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Londres, Trinity Press, p. 191-242 ; article traduit de l'anglais et légèrement repris sous le titre « Le sens de l'honneur » dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, rééd. coll. « Points Essais », 2000, p. 19-60 ; et sous le titre « Le sentiment de l'honneur dans la société kabyle », dans *Algérie 60*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

— (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz ; rééd., Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2000.

— (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit ; rééd., 1989.

Bowers, Richard H. (1983), « From Rolls to Riches : King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England », *Speculum*, vol. 58, n° 1, p. 60-71.

Boyer-Xambeu, Marie-Thérèse, Deleplace, Ghislain, et Gillard, Lucien (1986), *Monnaie privée et pouvoir des princes : l'économie des relations monétaires à la Renaissance*, Paris, Éd. du CNRS, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Bradley, Keith R. (1987), « On the Roman Slave Supply and Slavebreeding », *in* M. I. Finley (éd.), *Classical Slavery*, Londres, Routledge, p. 42-64.

Brady, Thomas A., Jr (1997), « The Rise of Merchant Empires, 1400-1700 : A European Counterpoint », *in* James D. Tracy (éd.), *The Political Economy of Merchant Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 117-160.

Brand, Paul (2002), « Aspects of the Law of Debt, 1189-1307 », *in* Phillipp R. Schofield et N. J. Mayhew (éd.), *Credit and Debt in Medieval England, c.1180-c.1350*, Londres, Oxbow, p. 19-41.

— (2003), « The Jewish Community of England in the Records of the English Royal Government », *in* Patricia Skinner (éd.), *The Jews in Medieval Britain : Historical, Literary, and Archaeological Perspectives*, Woodbridge, Boyden and Brewer, p. 73-96.

Braudel, Fernand (1966), *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vol., 2e éd. revue et augmentée, Paris, A. Colin ; rééd., LGF, 1993.

— (1979*a*), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, t. II, *Les Jeux de l'échange*, Paris, A. Colin ; rééd., LGF, 1993.

— (1979*b*), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle,* t. III*, Le Temps du monde*, Paris, A. Colin ; rééd., LGF, 1993.

Brenner, Robert (2002), *The Boom and the Bubble : The US in the World Economy*, Londres et New York, Verso.

Briant, Paul (2006), *From Cyrus to Alexander : A History of the Persian Empire*, New York, Eisenbrauns.

Brock, Roger (1994), « The Labour of Women in Classical Athens », *The Classical Quarterly* (nouvelle série), vol. 44, n° 2, p. 336-346.

Bronkhorst, Johannes (2007), *Greater Magadha : Studies in the Culture of Early India*, Leyde, Brill.

Brook, Timothy (1998), *The Confusions of Pleasure : Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, University of California Press.

Brunt, P. A. (1979), *Conflits sociaux en République romaine*, trad. fr. de Micheline Legras-Wechsler, Paris, F. Maspero.

Bryant, Joseph M. (1996), *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece : A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, Albany, SUNY.

Bücher, Karl (1907), *Industrial Evolution*, trad. angl. de S. Morley Wickett, New York, Holt.

Buckland, William Warwick (1908), *The Roman Law of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press.
Buckler, W. H. (1895), *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*, Londres, C. J. Clay & Sons.
Bulliet, Richard W. (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period : An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press.
Burton, Sir Richard F. (1934), *The Book of a Thousand Nights and a Night*, 6 vol., New York, Heritage Press.
Butrica, James L. (2006), « Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality », *in* Beert C. Verstraete et Vernon Provencal (éd.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, Berkeley, University of California Press, p. 209-270.
Byrne, Frances (1971), « Tribes and Tribalism in Early Ireland », *Ériu*, vol. 22, p. 128-166.
— (1973), *Irish Kings and High Kings*, Londres, Batsford.
Caffentzis, Constantine George (1989), *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government : John Locke's Philosophy of Money*, New York, Autonomedia.
Cairns, Francis (1991), « The "Laws of Eretria" ("IG", XII. 9 1273 and 1274) : Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects », *Phoenix*, vol. 45, n° 4, p. 296-313.
Calhoun, George W. (1934), « Classes and Masters in Homer », *Classical Philology*, vol. 29, p. 192-206, 301-316.
Cambiano, Guiseppe (1987), « Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery », *in* M. I. Finley (éd.), *Classical Slavery*, Londres, Frank Cass, p. 28-53.
Campbell, John Kennedy (1964), *Honour, Family and Patronage : A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Oxford University Press.
Cannan, Edwin (1921), « Early History of the Term Capital », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 35, n° 3, p. 469-481.
Cardascia, Guillaume (1959), « L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 37, p. 1-16.
— (1969), *Les Lois assyriennes*, Paris, Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient ».

CARTIER, Michel (1988), « Dette et propriété en Chine », *in* Charles Malamoud (éd.), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 17-29.

CASE, Karl E., FAIR, Ray C., GÄRTNER, Manfred, et HEATHER, Ken (1996), *Economics*, Londres, Prentice Hall.

CASKEY, John P. (1994), *Fringe Banking : Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*, New York, Russell Sage Foundation.

CERNY, Jaroslav (1954), « Prices and Wages in Egypt in the Ramesside Period », *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 4, p. 903-921.

CHAGNON, Napoleon A. (1996), *Yanomamo*, 5e éd. rév., Belmont (CA), Wadsworth Publishing Co.

CHAKRAVARTI, Uma (1985), « Of Dasas and Karmakaras : Servile Labor in Ancient India », *in* Utsa Patnaik et Manjari Dingwaney (éd.), *Chains of Servitude : Bondage and Slavery in India*, Reno, University of Nevada Press, p. 35-75.

CHALLIS, Christopher Edgar (1978), *The Tudor Coinage*, Manchester, Manchester University Press.

CHAPMAN, Anne (1980), « Barter as a Universal Mode of Exchange », *L'Homme*, vol. 22, n° 3, p. 33-83.

CHARLES-EDWARDS, T. M. (1978), « Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales », *Eriu*, vol. 29, p. 123-141.

— (1993), *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, Oxford University Press.

CHATTERJEE, Heramba (1971), *The Law of Debt in Ancient India*, Calcutta, Sanskrit College.

CHATTOPADHYAYA, Debiprasad (1994), *Carvaka/Lokayata : An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, New Delhi, Mrinal Kanti Gangopadhyaya.

CHAUDHURI, Kirti N. (1985), *Trade and Civilisation in the Indian Ocean : An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1990), *Asia Before Europe : Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHAUHAN, Gian Ghand (2003), *An Economic History of Early Medieval Northern India*, New Delhi, Atlantic Publishers.

Ch'en, Kenneth K. S. (1964), *Buddhism in China : A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press.
Choksy, Jamsheed K. (1988), « Loan and Sales Contracts in Ancient and Early Medieval Iran », *Indo-Iranian Journal*, vol. 31, n° 3, p. 191-218.
Cipolla, Carlo M. (1967), *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World : Fifth to Seventeenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press.
Clanchy, M. T. (1993), *From Memory to Written Record, England 1066-1307*, Oxford, Blackwell.
Clarence-Smith, William G. (2008), « Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800 », communication au colloque *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds : Global Connections and Disconnections*, Université Yale, 7-8 novembre 2008, <http://www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf>.
Clavero, Bartolomé (1986), « The Jurisprudence on Usury as a Social Paradigm in the History of Europe », *in* Erk Volkmar Heyen (éd.), *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft*, Francfort, Vittorio Klostermann, p. 23-36.
Clendinnen, Inga (1991), *Aztecs : An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
Codere, Helen (1950), *Fighting with Property : A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*, New York, American Ethnological Society, monographie 18.
Cohen, David (1987), « Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens », *Greece and Rome*, vol. 36, n° 1, p. 1-15.
Cohen, Edward E. (1995), recension de *Lending and Borrowing in Ancient Athens* (Paul Millett), *Bryn Mawr Classical Review*, vol. 3, n° 4, <http://hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-v3n04-cohen-lending>.
Cohn, Norman (1983), *Les Fanatiques de l'apocalypse : courants millénaristes révolutionnaires du* XI^e^ *au* XVI^e^ siècle, trad. fr. de Simone Clémendot, coll. Michel Fuchs et Paul Rosenberg, Paris, Payot ; rééd. Bruxelles, Aden, coll. « Opium du peuple », 2011.
Cole, Alan (1998), *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*, Palo Alto, Stanford University Press.

COLEMAN, Janet (1985), « Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and Its 17th Century Heirs : John of Paris and Locke », *Political Studies*, vol. 33, p. 73-100.
— (1988), « Property and Poverty », *in* J. H. Barnes (éd.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 1350-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 607-648.
COLLINS, Randall (1986), *Weberian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1989), *The Sociology of Philosophies : A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Harvard University Press.
COMAROFF, John L. (1980), *The Meaning of Marriage Payments*, Londres-New York, Academic Press.
COMTE, Auguste (1891), *Catéchisme positiviste*, Paris, Apostolat positiviste, 1891.
COOK, Robert Manuel (1958), « Speculations on the Origins of Coinage », *Historia*, vol. 7, p. 257-267.
COOPER, Frederick (1979), « The Problem of Slavery in African Studies », *Journal of African History*, vol. 20, p. 103-125.
COOPER, Jerrold S. (1986), *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, t. I, *Presargonic Inscriptions*, New Haven, American Oriental Society.
— (2002), « Virginity in Ancient Mesopotamia », *Compte rendu de la 47e Rencontre assyriologique internationale*, vol. 47, p. 91-112.
COOPER, Melinda (2006), « The Unborn Born Again : Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life », *Postmodern Culture* (PMC), vol. 17, n° 1, p. 1-22.
— (2008), *Life as Surplus : Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle, University of Washington Press.
CORNELL, Tim (1995), *The Beginnings of Rome : Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Londres, Routledge.
CORTÈS, Hernan (1991), « Cinquième lettre à l'empereur Charles Quint » [1526], in *La Conquête du Mexique*, trad. fr. de Désiré Charnay, Paris, La Découverte.
COTTER, James Finn (1969), « The Wife of Bath and the Conjugal Debt », *English Language Notes*, vol. 6, p. 169-172.
COVARRUBIAS, Miguel (1937), *Island of Bali*, Londres, Kegan Paul.

Curtin, Phillip D. (1969), *The Atlantic Slave Trade : A Census*, Madison, University of Wisconsin Press.

Curtin, Phillip D., et Vansina, Jan (1964), « Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade », *Journal of African History*, vol. 5, n° 2, p. 185-208.

Custers, Peter (2006), *Questioning Globalized Militarism : Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory*, Monmouth, Merlin Press.

Dandamaev, Muhammed (1984), *Slavery in Babylonia, from Nabopolasser to Alexander the Great (626-331 BC)*, De Kalb, Northern Illinois University Press.

Darnton, Robert (1985), *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, trad. fr. de Marie-Alyx Revellat, Paris, R. Laffont, 1985 ; rééd., Hachette, coll. « Pluriel », 1986, et Les Belles Lettres, coll. « Le Goût des idées », 2011.

Davenant, Charles (1771), « Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II : Concerning Credit, and the Means and Methods by Which It May Be Restored », *in* Sir Charles Whitworth (éd.), *The Political and Commercial Works of That Celebrated Writer Charles D'Avenant : Relating to the Trade and Revenue of England, the Plantation Trade, the East-India Trade and African Trade*, Londres, R. Horsefeld, p. 150-206.

Davidson, Paul (2006), « Keynes and Money », *in* Philip Arestis et Malcolm Sawyer (éd.), *A Handbook of Alternative Monetary Economics*, Cheltenham, Edward Elgar, p. 139-153.

Davies, Glyn (1996), *A History of Money*, Cardiff, University of Wales Press.

Davies, Kenneth Gordon (1975), *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, St. Paul, University of Minnesota Press.

Davis, John (1904), *Corporations*, New York, Capricorn.

Davis, Natalie Zemon (1979), *Les Cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, trad. fr. de Marie-Noëlle Bourguet, Paris, Aubier Montaigne.

Delâge, Denys (1991), *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal.

Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix (1973), *Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit.

DENG, Gang (1999), *The Premodern Chinese Economy : Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation*, Londres, Routledge.
DENZEL, Markus A. (2006), « The European Bill of Exchange », communication présentée au XIVe Congrès international d'histoire économique, Helsinki, Finlande, 21-25 août 2006, <http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf>.
DERRIDA, Jacques (1997), *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy.
— (2001), *Acts of Religion*, Londres, Routledge [recueil d'articles pour la plupart traduits du français].
DESCAT, Raymond (1995), « L'économie antique et la cité grecque : un modèle en question », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 50e année, n° 5, p. 961-989.
DHAVALIKAR, Madhukar Keshav (1975), « The Beginning of Coinage in India », *World Archaeology*, vol. 6, n° 3, p. 330-338.
DI COSMO, Nicola, et WYATT, Don J. (éd.) (2005), *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*, Londres, Routledge Curzon.
DIAKONOFF, Igor (1982), « The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC », *Oikumene*, vol. 3, p. 7-100.
DÍAZ, Bernal (1844), *The Memoirs of the Conquistador Bernal Díaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain* [publ. posthume 1632], trad. angl. de John Ingram Lockhart, Boston, J. Hatchard and Son.
— (1877), *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne* [1632], trad. fr. de Denis Jourdanet, Paris, Impr. de Lahure (éd. complète).
— (1991), *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne* [1632], 2 vol., trad. fr. de Denis Jourdanet, Paris, La Découverte (éd. incomplète) ; rééd., La Découverte Poche, 2009.
DIGBY, Kenelm Edward, et HARRISON, William Montagu (1897), *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*, 5e éd., Oxford, Clarendon Press.
DIGHE, Ranjit (éd.) (2002), *The Historian's Wizard of Oz : Reading L. Frank Baum's Classic as a Political and Monetary Allegory*, Westport, Greenwood Publishing Group.

Dike, K. Onwuka, et Ekejiuba, Felicia (1990), *The Aro of South-Eastern Nigeria, 1650-1980 : A Study of Socio-Economic Formation and Transformation in Nigeria*, Ibadan, University Press.
Dikshitar, V. R. Ramachandra (1948), *War in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass.
Dillon, John M. (2004), *Morality and Custom in Ancient Greece*, Bloomington, Indiana University Press.
Dixon, C. Scott (2002), *The Reformation and Rural Society : The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge, Cambridge University Press.
Dobb, Maurice (1981), *Études sur le développement du capitalisme* [1946], trad. fr. de Liane Mozère, Paris, F. Maspero, coll. « Fondations ».
Dockés, Pierre (1979), *La Libération médiévale*, Paris, Flammarion.
Doherty, Charles (1980), « Exchange and Trade in Early Medieval Ireland », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, vol. 110, p. 67-89.
Donzelot, Jacques (1994), *L'Invention du social* : *essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Éd. du Seuil.
Dooley, Michael P., Folkerts-Landau, David, et Garber, Peter (2004), *The Revived Bretton Woods System : The Effects of Periphery Intervention and Reserve Management on Interest Rates & Exchange Rates in Center Countries,* NBER, document de travail n° 10332.
— (2009), *Bretton Woods II Still Defines the International Monetary System*, NBER, document de travail n° 14731.
Dorward, David C. (1976), « Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency *», International Journal of African Historical Studies*, vol. 9, n° 4, p. 576-591.
Douglas, Mary (1951), « A Form of Polyandry among the Lele of the Kasai », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 21, n° 1, p. 1-12 (sous la signature de Mary Tew).
— (1958), « Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 28, n° 2, p. 109-122.
— (1960), « Blood-Debts and Clientship among the Lele », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 90, n° 1, p. 1-28.

— (1962), « The Lele Compared with the Bushong : A Study in Economic Backwardness », *in* Paul Bohannan et George Dalton (éd.), *Markets in Africa*, Chicago, Northwestern University Press, p. 211-223.
— (1963), *The Lele of the Kasai*, Londres, Oxford University Press.
— (1964), « Matriliny and Pawnship in Central Africa », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 34, n° 4, p. 301-313.
— (1982), *In the Active Voice*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
— (1992), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* [1966], trad. fr. d'Anne Guérin, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».
— (1999), « Sorcery Accusations Unleashed : The Lele Revisited, 1987 », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 69, n° 2, p. 177-193.
Downes, Rupert Major (1933), *The Tiv Tribe*, Kaduna, Government Printer.
— (1971), *Tiv Religion*, Ibadan, Ibadan University Press.
Dreyer, Edward L. (2006), *Zheng He : China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*, New York, Pearson Longman, « Library of World Biography » (éd. Peter N. Stearns).
Driver, Godfrey Rolles, et Miles, John C. (1935), *The Assyrian Laws*, Oxford, Clarendon Press.
Dubois, Page (2003), *Slaves and Other Objects*, Chicago, University of Chicago Press.
Duby, Georges (1962), *L'Économie rurale et la Vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 vol., Paris, Éd. Montaigne ; rééd., Flammarion, coll. « Champs », 1977.
— (1973), *Guerriers et paysans, VII^e^-XII^e^ siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires » ; rééd., coll. « Tel », 1988.
— (1978), *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
Duffy, Seán, MacShamhráin, Ailbhe, et Moynes, James (éd.) (2005), *Medieval Ireland : An Encyclopedia*, Dublin, CRC Press.
Duggan, E. de C. (1932), « Notes on the Munshi Tribe », *Journal of the African Society*, vol. 31, p. 173-182.
Dumont, Louis (1967), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » ; rééd., coll.

« Tel », 1992.
— (1976), *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » ; rééd., coll. « Tel », 2008.
— (1983), *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit » ; rééd., coll. « Points Essais », 1993.
Duyvendak, Jan Julius Lodewijk (1928), *The Book of Lord Shang*, Londres, Arthur Probsthain.
Dyer, Christopher (1989), *Standards of Living in the Later Middle Ages : Social Change in England, c. 1200-1520*, Cambridge, Cambridge University Press.
Einaudi, Luigi (1936), « The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution », *in* F. C. Lane et J. C. Riemersma (éd.), *Enterprise and Secular Change*, Londres, Allen & Unwin, 1956.
Einzig, Paul (1949), *Primitive Money in Its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*, New York, Pergamon Press.
Eisenstadt, Shmuel N. (1982), « The Axial Age : The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics », *European Journal of Sociology*, vol. 23, n° 2, p. 294-314.
— (1984), « Heterodoxies and Dynamics of Civilizations », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 128, n° 2, p. 104-113.
— (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, State University of New York Press.
Ekejiuba, Felicia Ifeoma (1972), « The Aro Trade System in the Nineteenth Century », *Ikenga*, vol. 1, n° 1, p. 11-26, et n° 2, p. 10-21.
Elayi, Josette, et Elayi, A. G. (1993), *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve-IVe siècle avant J.-C.)*, Paris, Gabalda.
Ellis, Thomas Peter (1926), *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press.
Eltis, David, Behrent, Stephen D., Richardson, David, et Klein, Herbert S. (2000), *The Transatlantic Slave Trade : A Database*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elwahed, Ali Abd (1931), *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec*

appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique, Paris, Albert Mechelinck.

ELYACHAR, Julia (2002), « Empowerment Money : The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt », *Public Culture*, vol. 14, n° 3, p. 493-513.

— (2005), *Markets of Dispossession : NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press.

ENDRES, Rudolf (1979), « The Peasant War in Franconia », *in* Bob Scribner et Gerhard Benecke (éd.), *The German Peasant War of 1525 – New Viewpoints*, Londres, Allen & Unwin, p. 63-83.

ENGELS, Donald W. (1978), *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, Berkeley, University of California Press.

EQUIANO, Olaudah (1987), *La Véridique Histoire, par lui-même, d'Olaudah Equiano : africain, esclave aux Caraïbes* [1789], trad. fr. de Claire-Lise Charbonnier, Paris, Éd. Caribéennes.

ERDOSY, George (1988), *Urbanisation in Early Historic India*, Oxford, British Archaeological Reports.

— (1995), « City States in North India and Pakistan at the Time of the Buddha », *in* Frank Allichin et George Erdosy (éd.), *The Archaeology of Early Historic South Asia : The Emergence of Cities and States*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 99-122.

ESSID, Yassine (1988), « Islamic Economic Thought », *in* Todd Lowry (éd.), *Preclassical Economic Thought : From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Boston, Kluwer, p. 77-102.

— (1995), *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, Leyde, E. J. Brill.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1931), « An Alternative Term for "Bride-Price" », *Man*, vol. 31, p. 36-39.

— (1948), *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1973), *Parenté et mariage chez les Nuer* [1951], trad. fr. de Monique Manin, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique ».

— (1994), *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* [1940], trad. fr. de Louis Évrard, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

FALKENHAUSEN, Lothar von (2005), « The E Jun Qi Metal Tallies : Inscribed Texts and Ritual Contexts », *in* Martin Kern (éd.), *Text and Ritual in Early China*, Seattle, University of Washington Press, p. 79-123.

FALKENSTEIN, Adam (1954), « La cité-temple sumérienne », *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1, p. 784-814.

FALOLA, Toyin, et LOVEJOY, Paul E. (éd.) (1994), *Pawnship in Africa : Debt Bondage in Historical Perspective*, Boulder, University of Colorado Press.

FARDON, Richard (1984), « Sisters, Wives, Wards and Daughters : A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and Their Neighbors. Part I : The Tiv », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 54, n° 4, p. 2-21.

— (1985), « Sisters, Wives, Wards and Daughters : A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and Their Neighbors. Part II : The Transformations », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 55, n° 1, p. 77-91.

FAURE, Bernard (1998), « The Buddhist Icon and the Modern Gaze », *Critical Inquiry*, vol. 24, n° 3, p. 768-813.

— (2000), *Visions of Power : Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton, Princeton University Press.

— (2011), *L'Imaginaire du zen. L'univers mental d'un moine japonais*, Paris, Les Belles Lettres.

FAYAZMANESH, Sasan (2006), *Money and Exchange : Folktales and Reality*, New York, Routledge.

FEDERAL RESERVE BANK OF NEW YORK (2008), « The Key to the Gold Vault », <www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf>.

FEDERICI, Silvia (2004), *Caliban and the Witch : Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia.

FEELEY-HARNIK, Gillian (1982), « The King's Men in Madagascar : Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 52, n° 2, p. 31-50.

FENTON, William N. (1978), « Northern Iroquois Culture Patterns », *in* W. Sturtevant et B. Trigger (éd.), *Handbook of the North American Indians*, t. XV, *Northeast*, Washington, D.C., Smithsonian Institute Press, p. 296-321.

FERGUSON, Niall (2001), *The Cash Nexus : Money and Power in the Modern World, 1700-2000*, Londres, Allen Lane.

— (2004), *Colossus : the Price of America's Empire*, Londres, Penguin.
— (2011), *L'Irrésistible Ascension de l'argent : de Babylone à Wall Street*, trad. fr. de Pascale-Marie Deschamps, Perrin, coll. « Tempus ».
FIGUEIRA, Thomas J. (1985), « The Theognidea and Megarian Society », *in* Thomas J. Figuiera et G. Nagy (éd.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
FINKELSTEIN, Jacob J. (1961), « Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes" », *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 15, p. 91-104.
— (1965), « Some New Misharum Material and Its Implications », *Assyriological Studies*, vol. 16, p. 233-246.
— (1966), « Sex Offenses in Sumerian Laws », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86, p. 355-372.
FINLEY, Moses I. (1960), *Slavery in Classical Antiquity : Views and Controversies*, Cambridge, W. Heffer & Sons.
— (1964), « Between Slavery and Freedom », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 6, n° 3, p. 233-249.
— (1965), « La servitude pour dettes », *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série, vol. 43, p. 159-184.
— (1975), *L'Économie antique*, trad. fr. de Max Peter Higgs, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun ».
— (1979), *Les Anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée* [1963], trad. fr. de Monique Alexandre, Paris, F. Maspero ; rééd., coll. « Fondations », 1981 ; nouvelle éd., Paris, Presses Pocket, 1993.
— (1981), *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. fr. de Denise Fourgous, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun ».
— (1984) *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. fr. de Jeannie Carlier, Paris, Maspero ; rééd., Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire », 1997, et La Découverte, 2007.
— (1985*a*), *L'Invention de la politique*, trad. fr. de Jeannie Carlier, Paris, Flammarion ; rééd., coll. « Champs », 1994.
— (1985*b*), *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C. : The Horos Inscriptions*, New Brunswick, Transaction Publishers.
— (1986), *Le Monde d'Ulysse* [1954], trad. fr. de Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre, Paris, La Découverte, coll. « Fondations » ; rééd., Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire », 2002.

FIRTH, Raymond (1959), *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, Nouvelle-Zélande, R. E. Owen.
FISCHEL, Walter J. (1937), *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, Londres, Royal Asiatic Society.
FISER, Ivo (2004), « The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas », *in* Ranabir Chakravarti (éd.), *Trade in Early India*, Oxford, Oxford University Press, p. 166-198.
FISHER, Douglas (1989), « The Price Revolution : A Monetary Interpretation », *Journal of Economic History*, vol. 49, n° 1, p. 884-902.
FITZPATRICK, Jim (2001), *Three Brass Balls : The Story of the Irish Pawnshop*, Dublin, Collins Press.
FLANDRIN, Jean-Louis (1976), *Familles : parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Hachette ; éd. revue, Éd. du Seuil, 1984, 1995.
FLEET, John Faithful (1888), *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors*, t. III du *Corpus Inscriptionium Indicarum*, Calcutta, Government Printer.
FLYNN, Dennis (1978), « A New Perspective on the Spanish Price Revolution : The Monetary Approach to the Balance of Payments », *Explorations in Economic History*, vol. 15, p. 388-406.
— (1979), « Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century », *Economic Forum*, vol. 10, p. 46-71.
— (1982), « The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Economics and History », *in* F. Irsigler et E. H. G. Van Cauwenberghe (éd.), *Munzpragung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest 1982*, Trèves, THF-Verlag, p. 361-382.
FLYNN, Dennis, et GIRÁLDEZ, Arturo (1995), « Born with a "Silver Spoon" : The Origin of World Trade in 1571 », *Journal of World History*, vol. 6, n° 2, p. 201-211.
— (2002), « Cycles of Silver : Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century », *Journal of World History*, vol. 13, n° 2, p. 391-427.
FORSTATER, Mathew (2005), « Taxation and Primitive Accumulation : The Case of Colonial Africa », *Research in Political Economy*, vol. 22, p. 51-64.

— (2006), « Taxation : Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy », *in* M. Setterfield (éd.), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*, Cheltenham, UK, Edward Elgar.

FRANKFORT, Henri (1951), *La Royauté et les Dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. fr. de Jacques Marty et Paule Krieger, Paris, Payot.

FREUCHEN, Peter (1961), *Book of the Eskimo*, Cleveland, Ohio, World Publishing Co.

FRIEDMAN, Thomas L. (1999), *The Lexus and the Olive Tree*, New York, Farrar, Straus and Giroux.

GADAMER, Hans-Georg (1996), *Vérité et Méthode*, éd. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».

GALE, Esson McDowell (1967), *Discourse on Salt and Iron : A Debate on State Control of Commerce and Industry in Ancient China (by Huan K'uan)*, Taipei, Ch'eng-Wen.

GALEY, Jean-Claude (1980), « Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance dans le Tehri-Gathwal », *Puruṣārtha*, vol. 4, p. 93-163.

GALLANT, Thomas W. (2000), « Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece », *American Historical Review*, vol. 105, n° 2, p. 359-382.

GALLERY, Maureen (1980), « Service Obligations of the Kezertu-Women », *Orientalia*, nouvelle série, vol. 49, p. 333-338.

GARDINER, Geoffrey (2004), « The Primacy of Trade Debts in the Development of Money », *in* L. Randall Wray (éd.), *Credit and State Theories of Money : The Contributions of A. Mitchell Innes*, Cheltenham, Edward Elgar.

GARNSEY, Peter (2004), *Conceptions de l'esclavage : d'Aristote à saint Augustin*, trad. fr. d'Alexandre Hasnaoui, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

— (2007), *Thinking about Property : From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

GATES, Hill (1989), « The Commoditization of Women in China », *Signs*, vol. 14, n° 4, p. 799-832.

GEERTZ, Clifford (1980), *Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
— (1983), « Notes sur le combat de coqs balinais », in *Bali. Interprétation d'une culture*, trad. fr. de Denise Paulme et Louis Évrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
GEERTZ, Hildred, et GEERTZ, Clifford (1975), *Kinship in Bali*, Chicago, University of Chicago Press.
GERNET, Jacques (1956), *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du v^e^ au x^e^ siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
— (1960), « Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du v^e^ au x^e^ siècle », *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études*, t. II, p. 527-558.
— (1972), *Le Monde chinois*, Paris, A. Colin ; rééd., 3 vol., Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006.
GERRIETS, Marilyn (1978), *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws*, thèse de doctorat, Université de Toronto.
— (1981), « The Organization of Exchange in Early Christian Ireland », *Journal of Economic History*, vol. 41, n° 1, p. 171-176.
— (1985), « Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 27, n° 2, p. 323-339.
— (1987), « Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland », *Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol. 13, p. 39-72.
GETZ, Trevor R. (2003), « Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu : Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade », *African Economic History*, vol. 31, p. 75-89.
GHAZANFAR, Shaikh M. (1991), « Scholastic Economics and Arab Scholars : The "Great Gap" Thesis Reconsidered », *Diogenes : International Review of Human Sciences*, n° 154, p. 117-133.
— (2000), « The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas : Some Comparative Parallels and Links », *History of Political Economy*, vol. 32, n° 4, p. 857-888.
— (2003), *Medieval Islamic Economic Thought : Filling the « Great Gap », in European Economics*, New York, Routledge.

GHAZANFAR, Shaikh M., et ISLAHI, Abdul Azim (1997), *The Economic Thought of al-Ghazali (450-505 A.H. / 1058-1111 A.D.)*, Djedda, Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.

— (2003), « Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought : Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics », *in* S. Ghazanfar (éd.), *Medieval Islamic Economic Thought : Filling the « Great Gap » in European Economics*, New York, Routledge, p. 53-71.

GIBSON, Charles (1964), *The Aztecs under Spanish Rule : A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press.

GILDER, George (1981), *Richesse et pauvreté*, trad. fr. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel.

— (1990), *Microcosme : la révolution quantique dans l'économie et la technologie*, trad. fr. de Véronique Le Brun, Paris, InterÉditions.

GLANCY, Jennifer A. (2006), *Slavery in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

GLUCKMAN, Max (1971), *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Londres, Basil Blackwell.

GOITEIN, Shelomo Dov (1954), « From the Mediterranean to India : Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries », *Speculum*, vol. 29, p. 181-197.

— (1957), « The Rise and Fall of the Middle Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times », *Journal of World History*, vol. 3, p. 583-603.

— (1964), « The Commercial Mail Service in Medieval Islam », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 84, p. 118-123.

— (1966), « Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 9, p. 28-66.

— (1967), *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press.

— (1973), *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press.

GOLDSTONE, Jack A. (1984), « Urbanization and Inflation : Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *American Journal of Sociology*, vol. 89, n° 5, p. 1122-1160.

— (1991), « Monetary Versus Velocity Interpretations of the “Price Revolution” : A Comment », *Journal of Economic History*, vol. 51, n° 1, p. 176-181.
— (2002), « Efflorescences and Economic Growth in World History : Rethinking the “Rise of the West” and the Industrial Revolution », *Journal of World History*, vol. 13, n° 2, p. 323-389.
Goodman, Martin (1983), *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Londres, Valentine Mitchell.
Goody, Jack (1976), *Production and Reproduction : A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1985), *L’Évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr. de Marthe Blinoff, Paris, Colin.
— (1999), *L’Orient en Occident*, trad. fr. de Pierre-Antoine Fabre, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Librairie du xx^e siècle ».
— (2000), *Famille et mariage en Eurasie*, trad. fr. de Pascal Ferroli, Paris, Presses universitaires de France.
Goody, Jack, et Tambiah, Stanley J. (1973), *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gordon, Barry (1982), « Lending at Interest : Some Jewish, Greek, and Christian Approaches, 800 BC-AD 100 », *History of Political Economy*, vol. 14, n° 3, p. 406-426.
— (1989), *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Leyde, E. J. Brill.
Gough, Kathleen (1971), « Nuer Kinship : A Reexamination », *in* T. Beidelman (éd.), *The Translation of Culture : Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock Publications, p. 79-123.
Goux, Jean-Joseph (1973), *Économie et symbolique : Freud, Marx*, Paris, Éd. du Seuil.
— (1978), *Les Iconoclastes*, Paris, Éd. du Seuil.
Graeber, David (1997), « Manners, Deference and Private Property : The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n° 4, p. 694-728.
— (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value : The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave.
— (2005), « Fetishism and Social Creativity, or Fetishes Are Gods in Process of Construction », *Anthropological Theory*, vol. 5, n° 4, p. 407-

438.
— (2006), « Turning Modes of Production Inside Out : Or, Why Capitalism Is a Transformation of Slavery (short version) », *Critique of Anthropology*, vol. 26, n° 1, p. 61-81.
— (2007), *Possibilities : Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, Oakland, AK Press.
— (2009), « Debt, Violence, and Impersonal Markets : Polanyian Meditations », *in* Chris Hann et Keith Hart (éd.), *Market and Society : The Great Transformation Today*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 106-132.
Graham, Angus Charles (1960), *The Book of Lieh-Tzu*, Londres, John Murray.
— (1979), « The Nung-Chia “School of the Tillers” and the Origin of Peasant Utopianism in China », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 42, n° 1, p. 66-100.
— (1989), *Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court Press.
— (1994*), Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany, SUNY.
Grahl, John (2000), « Money as Sovereignty : The Economics of Michel Aglietta », *New Political Economy*, vol. 5, n° 2, p. 291-316.
Grandell, Axel (1977), « The Reckoning Board and Tally Stick », *Accounting Historians Journal*, vol. 4, n° 1, p. 101-105.
Gray, Robert F. (1968), « Sonjo Bride-Price and the Question of African “Wife Purchase” », *American Anthropologist*, vol. 62, p. 34-47.
Gregory, Christopher A. (1982), *Gifts and Commodities*, New York, Academic Press.
— (1998), *Savage Money : The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
Green, Peter (1997), *D’Alexandre à Actium : du partage de l’Empire au triomphe de Rome*, trad. fr. d’Odile Demange, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins ».
Greengus, Samuel (1966), « Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites », *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 20, p. 57-72.
— (1969), « The Old Babylonian Marriage Contract », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, p. 505-532.

— (1975), « Sisterhood Adoption at Nuzi and the "Wife-Sister" in Genesis », *Hebrew Union College Annual*, vol. 46, p. 5-31.
— (1990), « Bridewealth in Sumerian Sources », *Hebrew Union College Annual*, vol. 61, p. 25-88.
GREIDER, William (1989), *Secrets of the Temple : How the Federal Reserve Runs the Country*, New York, Simon & Schuster.
GRIERSON, Phillip (1959), « Commerce in the Dark Ages : A Critique of the Evidence », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, vol. 9, p. 123-140.
— (1960), « The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik : Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, p. 241-264.
— (1977), *The Origins of Money*, Londres, Athlone Press.
— (1978), « The Origins of Money », in *Research in Economic Anthropology*, t. I, Greenwich, Journal of the Anthropological Institute Press.
— (1979), *Dark Age Numismatics*, Londres, Variorium Reprints.
GROSZ, Katarzyna (1983), « Bridewealth and Dowry in Nuzi », *in* A. Cameron et A. Kuhrt (éd.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit, Wayne State University Press, p. 193-206.
— (1989), « Some Aspects of the Position of Women in Nuzi », *in* Barbara S. Lesko (éd.), *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta, Scholar's Press, p. 167-180.
GUDEMAN, Stephen (2001), *The Anthropology of Economy*, Londres, Blackwell.
GUHA, Ranajit (1999), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham, Duke University Press.
GUISBOROUGH, Walter of (1954), *The Chronicle of Walter of Guisborough*, éd. H. Rothwell, Londres, Camden.
GUPTA, Parameshwari Lal, et HARDAKER, T. R. (1985), *Indian Silver Punchmarked Coins : Magadha-Maurya Karshapana Series*, Nashik, Indian Institute of Research in Numismatic Studies.
GUTH, Delloyd J. (2008), « The Age of Debt : the Reformation and English Law », *in* Delloyd J. Guth et John W. McKenna (éd.), *Tudor Rule and Revolution : Essays for G. R. Elton from His American Friends*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 69-86.

GUYER, Jane I. (1994), « Brideprice », *in* Peter N. Stearns (éd.), *The Encyclopedia of Social History*, Londres, Taylor & Francis, p. 84.
— (2004), *Marginal Gains : Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
HADOT, Pierre (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 2e éd.
— (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
HALPERIN, David (2000), « Le corps démocratique. Prostitution et citoyenneté dans l'Athènes classique », in *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, trad. fr. d'Isabelle Châtelet, Paris, EPEL, p. 121-154.
HAMASHITA, Takeshi (1994), « Tribute Trade System and Modern Asia », *in* A. J. H. Latham et H. Kawakatsu (éd.), *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, Londres et New York, Routledge, p. 91-107.
— (2003), « Tribute and Treaties : Maritime Asia and Treaty Port Networks in the Era of Negotiations, 1800-1900 », *in* Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita et Mark Selden (éd.), *The Resurgence of East Asia : 500, 150, and 50 Year Perspectives*, Londres, Routledge, p. 15-70.
HAMILTON, Earl J. (1934), *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Cambridge, Harvard University Press.
HARDAKER, Alfred (1892), *A Brief History of Pawnbroking*, Londres, Jackson, Ruston and Keeson.
HARDENBURG, Walter Ernest, et CASEMENT, Sir Roger (1913), *The Putumayo : The Devil's Paradise ; Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*, Londres, T. F. Unwin.
HARDING, Alan (1980), « Political Liberty in the Middle Ages », *Speculum*, vol. 55, n° 3, p. 423-443.
HARRILL, J. Albert (1998), *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebek.
HARRIS, Edward M. (2006), *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens : Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
HARRIS, Rosemary (1972), « The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 42,

n° 2, p. 122-139.
Harris, William Vernon (éd.) (2006), « A Revisionist View of Roman Money », *Journal of Roman Studies*, vol. 96, p. 1-24.
— (2008*a*), « Introduction », *in* W. V. Harris (éd.), *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-12.
— (2008*b*), « The Nature of Roman Money », *in* W. V. Harris (éd.), *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, Oxford, Oxford University Press, p. 174-207.
Harrison, James P. (1965), « Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars », *The China Quarterly*, n° 24, p. 92-118.
Hart, Keith (1986), « Heads or Tails ? Two Sides of the Coin », *Man*, nouvelle série, vol. 21, p. 637-656.
— (1999), *The Memory Bank : Money in an Unequal World*, Londres, Perpetua Books.
Hawtrey, Ralph G. (1935), *La Circulation monétaire et le Crédit*, trad. fr. de Georges Gaussel et Léonard Rist, Paris, Recueil Sirey.
Hayward, Jack (1959), « Solidarity : The Social History of an Idea in Nineteenth Century France », *International Review of Social History*, vol. 4, p. 261-284.
Heady, Patrick (2005), « Barter », *in* James Carrier (éd.), *Handbook of Economic Anthropology*, Cheltenham, Edward Elgar, p. 262-274.
Hébert, Jean-Claude (1958), « La parenté à plaisanterie à Madagascar : étude d'ethnologie juridique », *Bulletin de Madagascar*, n° 142-143, avril-mai, p. 122-258.
Heilbron, Johan (1998), « French Moralists and the Anthropology of the Modern Era : On the Genesis of the Notions of "Interest" and "Commercial Society" », *in* Björn Wiitrock, Johan Heilbron et Lars Magnusson (éd.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity : Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 77-106.
Heinsohn, Gunnar, et Steiger, Otto (1989), « The Veil of Barter : The Solution to The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential », *in* J. A. Kregel, *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis : Essays in Memory of Sidney Weintraub*, New York, NYU Press, p. 175-202.

HELMHOLZ, Richard H. (1986), « Usury and the Medieval English Church Courts », *Speculum*, vol. 56, p. 364-380.
HERBERT, Eugenia W. (2003), *Red Gold of Africa : Copper in Precolonial History and Culture*, Madison, University of Wisconsin Press.
HERLIHY, David (1985), *Medieval Households*, Cambridge, Harvard University Press.
HERZFELD, Michael (1980), « Honour and Shame : Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems », *Man*, vol. 15, p. 339-351.
— (1985), *The Poetics of Manhood*, Princeton, Princeton University Press.
HEZSER, Catherine (2003), « The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine », *Journal for the Study of Judaism*, vol. 34, n° 4, p. 375-424.
HILDEBRAND, Bruno (1864), « Natural-, Geld- und Creditwirtschaft », *Jahrbuch Nationalökonomie*, 1864.
HILL, Christopher (1977), *Le Monde à l'envers : les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, trad. fr. de Simone Chambon et Rachel Ertel, Paris, Payot.
HIRSCHMAN, Albert O. (1980), *Les Passions et les Intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. fr. de Pierre Andler, Paris, Presses universitaires de France ; rééd., coll. « Quadrige », 1997.
— (1986), *Vers une économie politique élargie*, trad. fr. de l'auteur coll. Isabelle Chopin, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun ».
— (1992), *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
HO, Engseng (2004), « Empire through Diasporic Eyes : A View from the Other Boat », *Comparative Study of Society and History*, vol. 46, n° 2, p. 210-246.
HOCART, Arthur M. (1978), *Rois et courtisans* [1936], trad. fr. de Martine Kamoouh et Richard Sabban, Paris, Éd. du Seuil.
HODGSON, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, University of Chicago Press.
HOITENGA, Dewey J. (1991), *Faith and Reason from Plato to Plantinga : An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany, SUNY Press.
HOLMAN, Susan R. (2002), *The Hungry Are Dying : Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, New York, Oxford University Press.

HOMANS, George (1958), « Social Behavior as Exchange », *American Journal of Sociology*, vol. 63, n° 6, p. 597-606.
HOMER, Sydney (1987), *A History of Interest Rates*, 2e éd., New Brunswick, Rutgers University Press.
HOPKINS, Keith (1978), *Conquerors and Slaves : Sociological Studies in Roman History*, Cambridge, Cambridge University Press.
HOPPIT, Julian (1990), « Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790 », *The Historical Journal*, vol. 33, n° 2, p. 305-322.
HOSKINS, Janet (1999), *Biographical Objects : How Things Tell the Stories of People's Lives*, New York, Routledge.
HOSSEINI, Hamid S. (1995), « Understanding the Market Mechanism Before Adam Smith : Economic Thought in Medieval Islam », *History of Political Economy*, vol. 27, n° 3, p. 539-561.
— (1998), « Seeking the Roots of Adam Smith's Division of Labor in Medieval Persia », *History of Political Economy*, vol. 30, n° 4, p. 653-681.
— (2003), « Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and Their Impact : A Refutation of the Schumpeterian Great Gap », *in* Warren J. Samuels, Jeff Biddle et John Bryan Davis (éd.), *The Blackwell Companion to Contemporary Economics*, t. III, *A Companion to the History of Economic Thought*, Londres, Wiley-Blackwell, p. 28-45.
HOUSTON, Walter J. (2006), *Contending for Justice : Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, Londres, T. & T. Clark.
HOWEL, King (2006), *Ancient Laws and Institutes of Wales : Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good*, Clark, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd.
HOWELL, Paul P. (1954), *A Manual of Nuer Law*, International Africa Institute, Londres, Oxford University Press.
HOWGEGO, Christopher (1992), « The Supply and Use of Money in the Roman World, 200 B.C. to A.D. 300 », *Journal of Roman Studies*, vol. 82, p. 1-31.
HUANG, Ray (1974), *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century China*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1999), *Broadening the Horizons of Chinese History : Discourses, Syntheses, and Comparisons*, Amonk, M. E. Sharpe.
HUBBARD, Jamie (2001), *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood : The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu, University of Hawaii.

HUBERT, Henri, et MAUSS, Marcel (1899), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique*, vol. 2, p. 29-138.
HUDSON, Kenneth (1982), *Pawnbroking : An Aspect of British Social History*, Londres, The Bodley Head.
HUDSON, Michael (1992), « Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy – And If So, When ? », *in* Günter Kopcke et Isabelle Tokumaru (éd.), *Greece Between East and West : 10th-8th Centuries BC*, Mayence, Verlag Philipp von Zabern, p. 128-143.
— (1993), « The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations », document de recherche présenté à la Henry George School of Social Science, 1992, <http://www.michael-hudson.com/articles/debt/Hudson,LostTradition.pdf>.
— (2002), « Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates », *in* Michael Hudson et Marc Van de Mieroop (éd.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press, p. 7-58.
— (2003*a*), *Super Imperialism : The Origins and Fundamentals of U.S. World Dominance*, Londres, Pluto Press.
— (2003*b*), « The Creditary/Monetarist Debate in Historical Perspective », *in* Stephanie Bell et Edward Nell (éd.), *The State, the Market, and Euro : Chartalism Versus Metallism in the Theory of Money*, Cheltenham, Edward Elgar Press, p. 39-76.
— (2004*a*), « The Archeology of Money : Debt vs. Barter Theories of Money », *in* Randall Wray (éd.), *Credit and State Theories of Mone*y, Cheltenham, Edward Elgar Press, p. 99-127.
— (2004*b*), « The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples », *in* Michael Hudson et Cornelia Wunsch (éd.), *Creating Economic Order : Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East*, Baltimore, CDL Press, p. 303-329.
HUDSON, Michael, et MIEROOP, Marc Van de (éd.) (2002), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, MD, CDL Press.
HUMPHREY, Caroline (1985), « Barter and Economic Disintegration », *Man*, vol. 20, p. 48-72.
— (1994), « Fair Dealing, Just Rewards : The Ethics of Barter in North-East Nepal », *in* Caroline Humphrey et Stephen Hugh-Jones (éd.), *Barter,*

Exchange, and Value : An Anthropological Approach, Cambridge, Cambridge University Press, p. 107-141.

Humphrey, Chris (2001), *The Politics of Carnival : Festive Misrule in Medieval England*, Manchester, Manchester University Press.

Hunt, William (1983), *The Puritan Moment : The Coming of Revolution in an English County*, Cambridge, Harvard University Press.

Hutchinson, Sharon (1996), *Nuer Dilemmas : Coping with Money, War, and the State*, Berkeley, University of California Press.

Ibn Battuta (1929), *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, trad. angl. de H. A. R. Gibb, Londres, Routledge and Kegan Paul.

— (1968), *Voyages d'Ibn Battuta* [1354], 3 vol., texte arabe accompagné d'une traduction de C. Defremery et du Dr B. R. Sanguinetti, Paris, Anthropos, 1968 [réimpr. de l'éd. de 1854].

— (1997), *Voyages* [1354], 3 vol., trad. fr. de C. Defremery et B. R. Sanguinetti, Paris, La Découverte.

Ibn Miskawayh (2010), *Traité d'éthique*, trad. fr. de Mohammed Arkoun, Paris, Vrin.

Icazbalceta, Joaquin Garcia (2008), *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*, Charleston, BiblioBazaar.

Ilwof, Franz (1882), *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit*, Graz.

Ingham, Geoffrey (1996), « Money as a Social Relation », *Review of Social Economy*, vol. 54, n° 4, p. 507-529.

— (1999), « Capitalism, Money, and Banking : A Critique of Recent Historical Sociology », *British Journal of Sociology*, vol. 5, n° 1, p. 76-96.

— (2000), « "Babylonian Madness" : On the Historical and Sociological Origins of Money », *in* John Smithin (éd.), *What Is Money ?*, New York, Routledge, p. 16-41.

— (2004), *The Nature of Money*, Cambridge, Polity Press.

Ingram, Jill Phillips (2006), *Idioms of Self-Interest : Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature*, New York, Routledge.

Inkori, Joseph E. (1982), « The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807 : A Quantative Analysis », *in* J. E. Inkori (éd.), *Forced Migration : The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*, Londres, Hutchinson University Library, p. 126-153.

Innes, A. Mitchell (1913), « What Is Money ? », *Banking Law Journal*, mai 1913, p. 377-408.
— (1914), « The Credit Theory of Money », *Banking Law Journal*, janvier 1914, p. 151-168.
Ioannatou, Marina (2006), *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron : l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*, Paris, De Boccard.
Isichei, Elizabeth (1976), *A History of the Igbo People*, Londres, Basingstoke.
Islahi, Abdul Azim (1985), « Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism », *Journal of Research in Islamic Economics*, vol. 2, n° 2, p. 55-65.
— (2003), *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11-905 A.H./632-1500 A.D.)*, Djedda, Islamic Research Center.
Jacob, Guy (1987), « Gallieni et "l'impot moralisateur" à Madagascar : théorie, pratiques et conséquences (1901-1905) », *Revue francaise d'histoire d'outre-mer*, vol. 74, n° 277, p. 431-473.
James, C. L. R. (1949), *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue* [1938], trad. fr. de Pierre Naville, Paris, Gallimard ; rééd., Éd. Caribéennes, 1984, et Éd. Amsterdam, 2008.
Jan, Yun-hua (1965), « Buddhist Self-Immolation in Medieval China », *History of Religions*, vol. 4, n° 2, p. 243-268.
Janssen, Johannes (1887-1914), *L'Allemagne et la Réforme. La civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au commencement de la guerre de trente ans*, 9 vol., t. III, *L'Allemagne depuis la fin de la révolution sociale jusqu'à la paix d'Augsbourg (1525-1555)*, trad. fr. de Mme É. Paris, Paris, Plon-Nourrit.
Jasnow, Richard Lewis (2001), « Pre-Demotic Pharaonic Sources », *in* R. Westbrook et R. Jasnow (éd.), *Security for Debt in Ancient Near Eastern Law*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, p. 35-45.
Jaspers, Karl (1951), *Introduction à la philosophie*, trad. fr. de Jeanne Hersch, Paris, Plon ; rééd., Paris, Éd. 10/18, 2001.
— (1954), *Origine et sens de l'histoire*, trad. fr. d'Hélène Naef, Paris, Plon, 1954.
Jefferson, Thomas (1988), *Political Writings*, éd. Joyce Oldham Appleby et Terence Ball, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2006), *Écrits politiques*, trad. fr. de Gérard Dréan, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
Jenkinson, C. Hilary (1911), « Exchequer Tallies », *Archaeologia*, vol. 62, p. 367-380.
— (1924), « Medieval Tallies, Public and Private », *Archaeologia*, vol. 74, p. 289-324.
Jevons, W. Stanley (1891), *La Monnaie et le Mécanisme de l'échange* [1875], trad. fr., 5e éd., Paris, Félix Alcan, 1891.
— (1909), *La Théorie de l'économie politique* [1871], trad. fr. de H.-É. Barrault et M. Alfassa, Paris, V. Giard et E. Brière.
Jhering, Rudolf von (1880), *L'Esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, trad. fr. de O. de Meulenaere, 4 vol., Paris, A. Marescq aîné.
Jobert, Bruno (2003), « De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française », *in* C. Becc et G. Procacci (éd.), *De la responsabilité solidaire*, Paris, Syllepses, p. 69-83.
Johnson, Lynn (2004), « Friendship, Coercion, and Interest : Debating the Foundations of Justice in Early Modern England », *Journal of Early Modern History*, vol. 8, n° 1, p. 46-64.
Johnson, Simon (2009), « The Quiet Coup », *Atlantic Monthly*, mai 2009, <http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice>.
Jones, David (2004), *Reforming the Morality of Usury : A Study of Differences that Separated the Protestant Reformers*, Lanham, University Press of America.
Jones, G. I. (1939), « Who Are the Aro ? », *Nigerian Field*, vol. 8, p. 100-103.
— (1958), « Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 28, n° 1, p. 43-56.
— (1968), « The Political Organization of Old Calabar », *in* D. Forde (éd.), *Efik Traders of Old Calabar*, Londres, International African Institute.
Jones, J. Walter (1956), *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, Clarendon Press.
Jordan, Kay K. (2003), *From Sacred Servant to Profane Prostitute : A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 1857-1947*, New Delhi, Manohar.

JUST, Roger (1989), *Women in Athenian Law and Life*, Londres, Routledge.
— (2001), « On the Ontological Status of Honour », *in* Joy Hendry et C. W. Watson (éd.), *An Anthropology of Indirect Communication*, Londres, Routledge, monographies ASA n° 37, p. 34-50.
JUSTINIEN (1813), *Institutes de l'empereur Justinien*, trad. fr. de A. M. Ducaurroy Delacroix, Paris, chez Périsse et Compère.
— (1979), *Les Cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, 7 vol., trad. fr. d'Henri Hulot, réimpr., Aalen, Scienta Verl., fac-similé de l'éd. de Metz, 1803-1805.
KAHNEMAN, Daniel (2003), « A Psychological Perspective on Economics », *American Economic Review*, vol. 93, n° 2, p. 162-168.
KALLET, Lisa (2001), *Money and the Corrosion of Power in Thucydides : The Sicilian Expedition and Its Aftermath*, Berkeley, University of California Press.
KALTENMARK, Max (1960), « Ling pao : notes sur un terme du taoïsme religieux », *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises*, vol. 2, p. 559-588.
KALUPAHANA, David (1991), *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna : the Philosophy of the Middle Way*, Delhi, Motilal Banarsidas.
KAMENTZ, Anya (2006), *Generation Debt : Why Now Is a Terrible Time to Be Young*, New York, Riverhead Books.
KAN, Lao (1978), « The Early Use of the Tally in China », *in* David T. Roy et Tsuen-hsuin Tsien (éd.), *Ancient China : Studies in Early Civilization*, Hong Kong, Chinese University Press, p. 91-98.
KANE, Pandurang Vaman (1968), *History of Dharmasastra*, t. III, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
KANTOROWICZ, Ernst H. (1989), *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* [1957], trad. fr. de Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
KARATANI, Kojin (2003), *Transcritique : On Kant and Marx*, Cambridge, MIT Press.
KEIL, Charles (1979), *Tiv Song*, Chicago, University of Chicago Press.
KEITH, Arthur Berriedale (1925), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Harvard University Press.
KELLY, Amy (1937), « Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love », *Speculum*, vol. 12, n° 1, p. 3-19.

KELLY, Fergus (1988), *A Guide to Early Irish Law*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.
KESSLER, David, et TEMIN, Peter (2008), « Money and Prices in the Early Roman Empire », *in* W. V. Harris (éd.), *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, Oxford, Oxford University Press, p. 137-160.
KEULS, Eva (1985), *The Reign of the Phallus : Sexual Politics in Ancient Athens*, Cambridge, Harper & Row.
KEYNES, John Maynard (1930), *A Treatise on Money*, Londres, MacMillan.
— (1969), *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* [1936], trad. fr. de Jean de Largentaye, Paris, Payot.
KEYT, David (1997), *Aristotle : Politics Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Press.
KHAN, Mir Siadat Ali (1929), « The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded », *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 3e série, vol. 11, n° 4, p. 233-224.
KIESCHNICK, John (1997), *The Eminent Monk : Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu, University of Hawaii Press.
KIM, Henry S. (2001), « Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money », *in* A. Meadows et K. Shipton (éd.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford, Oxford University Press, p. 7-21.
— (2002), « Small Change and the Moneyed Economy », *in* Paul Cartledge, Edward E. Cohen et Lin Foxhall (éd.), *Money, Labour and Land : Approaches to the Economies of Ancient Greece*, New York, Routledge.
KINDLEBERGER, Charles P. (1989), *Histoire financière de l'Europe occidentale*, trad. fr. de Henri Bernard, Paris, Economica.
— (2004), *Histoire mondiale de la spéculation financière*, trad. fr. de Pierre-Antoine Ullmo, Hendaye, Valor.
KIRSCHENBAUM, Aaron (1985), « Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages », *The Jewish Quarterly Review*, vol. 75, n° 1, p. 270-289.
KITCH, Aaron (2007), « The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies », *Studies in English Literature*, vol. 47, n° 2, p. 403-426.
KLEIN, Martin A. (2000), « The Slave Trade and Decentralized Societies », *Journal of African History*, vol. 41, n° 1, p. 49-65.

KNAPP, Georg Friedrich (1905), *Staatliche Theorie des Gelde*, Leipzig, Dunker and Humblot [éd. angl., *The State Theory of Money*, Londres, MacMillan, 1925].
KNAPP, Keith N. (2004), « Reverent Caring : The Parent-Son Relation in Early Medieval Tales of Filial Offspring », *in* Alan Kam-leung Chan et Sur-hoon Tan (éd.), *Filial Piety in Chinese Thought and History*, Londres, Routledge, p. 44-70.
KO, Dorothy, HABOUSH, JaHyun Kim, et PIGGOTT, Joan R. (éd.) (2003), *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley, University of California Press.
KOHN, Livia (2000), *Daoism Handbook*, Leyde, E. J. Brill.
— (2002), *Monastic Life in Medieval Daoism : A Cross-Cultural Perspective*, Honolulu, University of Hawaii Press.
KOPYTOFF, Igor, et MIERS, Suzanne (1977), « African "Slavery" as an Institution of Marginality », *in* Suzanne Miers et Igor Kopytoff (éd.), *Slavery in Africa : Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 1-84.
KORVER, Jan (1934), *Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch*, Amsterdam, H. J. Paris.
KOSAMBI, Damodar Dharmanand (1966), *Ancient India : A History of Its Culture and Civilization*, New York, Pantheon Books.
— (1970), *Culture et civilisation de l'Inde ancienne*, trad. fr. de Charles Malamoud, Paris, F. Maspero.
— (1981), *Indian Numismatics*, Hyderabad, Orient Longman.
— (1996), *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan.
KRAAN, Alfons van der (1983), « Bali : Slavery and Slave Trade », *in* Anthony Reid (éd.), *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*, New York, St. Martin's Press, p. 315-340.
KRAAY, Colin M. (1964), « Hoards, Small Change and the Origin of Coinage », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 84, p. 76-91.
KRAMER, Samuel Noah (1963), *The Sumerians : Their History, Culture, and Character*, Chicago, University of Chicago Press.
— (1983), *Le Mariage sacré*, trad. fr. de Jean Bottéro, Paris, Berg.
KROPOTKINE, Piotr (2009), *L'Entraide : un facteur de l'évolution* [1902], trad. fr. de L. Bréal, Bruxelles, Aden.

KULISCHER, Joseph (1926), *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Munich.
KURAN, Timur (1995), « Islamic Economics and the Islamic Subeconomy », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 9, n° 4, p. 155-173.
— (2005), « The Absence of the Corporation in Islamic Law : Origins and Persistence », *American Journal of Comparative Law*, vol. 53, n° 4, p. 785-834.
KURKE, Leslie (1995), « Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient "Pornography" », *Arion*, troisième série, vol. 4, n° 2, p. 49-75.
— (1997), « Inventing the "Hetaira" : Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece », *Classical Antiquity*, vol. 16, n° 1, p. 106-150.
— (1999), *Coins, Bodies, Games, and Gold : the Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, Princeton University Press.
KUZNETS, Solomon (1933), « Pawnbroking », *in* Edwin R. A. Seligman (éd.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, MacMillan, t. VII, p. 38.
LABIB, Subhi Y. (1969), « Capitalism in Medieval Islam », *The Journal of Economic History*, vol. 29, n° 1, p. 79-96.
LADNER, Gerhardt B. (1979), « Medieval and Modern Understanding of Symbolism : A Comparison », *Speculum*, vol. 54, n° 2, p. 223-256.
LAFITAU, Joseph François (1724), *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 vol., Paris, Saugrain l'aîné ; rééd. partielle, Paris, Maspero, 1982-1983.
LAFLEUR, William R. (1986), *The Karma of Words : Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley, University of California Press.
LAFONT, Bertrand (1987), « Les filles du roi de Mari », *in* J.-M. Durand (éd.), *La Femme dans le Proche-Orient antique*, Paris, ERC, p. 113-123.
LAMBERT, Maurice (1971), « Une inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash », *Revue du Louvre*, vol. 21, p. 231-236.
LAMBERT, Wilfried G. (1992), « Prostitution », *in* Volkert Haas (éd.), *Aussenseiter und Randgruppen : Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, Constance, Universitätsverlag, p. 127-157.
LAMOTTE, Étienne (1997), *Le Traité de l'acte de Vasubandhu Karmasiddhi-prakaraṇa*, Bruges, Imprimerie Sainte Catherine, 1936 (BNF : s.l., 1935 ?).

LANE, Frederic Chapin (1965), *Navires et constructeurs à Venise pendant la Renaissance* [1934], trad. fr., Paris, SEVPEN.
LANGHOLM, Odd (1979), *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Oslo, Universitetsforlaget.
— (1984), *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen, Universitetsforlaget.
— (1992), *Economics in the Medieval Schools : Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leyde, E. J. Brill, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », p. 29.
— (1996), « The Medieval Schoolmen, 1200-1400 », *in* S. Todd Lowry et Barry Gordon (éd.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leyde, E. J. Brill, p. 439-502.
— (1998), *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought : Antecedents of Choice and Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2002), *The Merchant in the Confessional : Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leyde, E. J. Brill.
LAPIDUS, Ira (1995), « State and Religion in Islamic Societies », *Past and Present*, vol. 151, p. 3-27.
— (2002), *A History of Islamic Societies*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press.
LARSON, Pier (2000), *History and Memory in the Age of Enslavement : Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, Portsmouth, Heinemann.
LATHAM, A. J. H. (1971), « Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Precolonial Era », *Journal of African History*, vol. 12, n° 4, p. 599-605.
— (1973), *Old Calabar 1600-1891 : The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society*, Oxford, Clarendon Press.
— (1990), « The Pre-Colonial Economy ; The Lower Cross Region », *in* Monday B. Abasiattai (éd.), *A History of the Cross River Region of Nigeria*, Calabar, University of Calabar Press, p. 70-89.
LAUM, Bernhard (1924), *Heiliges Geld : Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
LAW, Robin (1994), « On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-Colonial Slave Coast », *in* Toyin Falola et Paul E. Lovejoy (éd.),

Pawnship in Africa : Debt Bondage in Historical Perspective, Boulder, University of Colorado Press, p. 61-82.

Leach, Edmund R. (1968), *Critique de l'anthropologie*, trad. fr. de Dan Sperber et Serge Thion, Paris, Presses universitaires de France.

— (1983), « The Kula : An Alternative View », *in* Jerry Leach (éd.), *The Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 529-538.

Le Goff, Jacques (1986), *La Bourse et la Vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette ; rééd., Pluriel, 2011.

Le Guin, Ursula (1975), *Les Dépossédés*, trad. fr. d'Henry-Luc Planchat, Paris, R. Laffont ; rééd., LGF, 2006.

Le Rider, George (2001), *La Naissance de la monnaie : pratiques monétaires de l'Orient ancien*, Paris, Presses universitaires de France.

Lee, Ian (2000), « Entella : the Silver Coinage of the Campanian Mercenaries and the Site of the First Carthaginian Mint, 410-409 BC », *Numismatic Chronicle*, vol. 160, p. 1-66.

Leenhardt, Maurice (1985), *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien* [1947], Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

Lemche, Niels Peter (1975), « The "Hebrew Slave" : Comments on the Slave Law, Ex. 21.2-11 », *Vetus Testamentum*, vol. 25, p. 129-144.

— (1976), « The Manumission of Slaves : The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year », *Vetus Testamentum*, vol. 26, p. 38-59.

— (1979), « *Andurarum* and *Misharum* : Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 38, p. 11-18.

— (1985), *Ancient Israel : A New History of Israelite Society*, Sheffield, Sheffield Academic Press.

Lerner, Abba P. (1947), « Money as a Creature of the State », *American Economic Review, Papers and Proceedings*, vol. 37, n° 2, p. 312-317.

Lerner, Gerda (1983), « Women and Slavery », *Slavery and Abolition : A Journal of Comparative Studies*, vol. 4, n° 3, p. 173-198.

— (1980), « The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia », *Signs*, vol. 11, n° 2, p. 236-254.

— (1989), *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press.

Letwin, William (2003), *Origins of Scientific Economics : English Economic Thought, 1660-1776*, Londres, Routledge.

Lévi, Sylvain (1898), *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux.
— (1938), *L'Inde civilisatrice*, Paris, Institut de civilisation indienne.
Lévi-Strauss, Claude (1943), « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », *Renaissance*, New York, École libre des hautes études, vol. 1, fascicules 1 et 2.
— (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon ; rééd., Pocket, 1997.
Lévy-Bruhl, Lucien (1922), *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan ; rééd., Flammarion, coll. « Champs », 2010.
Lewis, Mark Edward (1990), *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press.
Li, Xueqin (1985), *Eastern Zhou and Qin Civilizations*, trad. angl. de K. C. Chang, New Haven, Yale University Press.
Liddell, Henry George, et Scott, Robert (1940), *A Greek-English Lexicon, Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie*, Oxford, Clarendon Press.
Lindholm, Charles (1982), *Generosity and Jealousy : the Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, New York, Columbia University Press.
Linebaugh, Peter (1982), « Labour History without the Labour Process : A Note on John Gast and His Times », *Social History*, vol. 7, n° 3, p. 319-328.
— (1993), *The London Hanged : Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2008), *The Magna Carta Manifesto : Liberties and Commons for All*, Berkeley, University of California Press.
Littlefield, Henry (1963), « The Wizard of Oz : Parable on Populism », *American Quarterly*, vol. 16, n° 1, p. 47-98.
Llewellyn-Jones, Lloyd (2003), *Aphrodite's Tortoise : The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea, Classical Press of Wales.
Locke, John (1997), *Deux traités du gouvernement* [1680-1690], trad. fr. de Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1997.
— (2011), « Nouvelles considérations sur le rehaussement de la valeur de la monnaie » [1691], in *Écrits monétaires*, trad. fr. de Florence Briozzo, Paris, Classiques Garnier.
Loizos, Peter (1977), « Politics and Patronage in a Cypriot Village, 1920-1970 », *in* Ernest Gellner et John Waterbury (éd.), *Patrons and Clients*,

Londres, Duckworth, p. 115-135.
Lombard, Maurice (1947), « Les bases monétaires d'une suprématie économique : l'or musulman du VII^e au XI^e siècle », *Annales*, vol. 2, p. 143-160.
— (1971) *L'Islam dans sa première grandeur, VIII^e-XI^e siècle*, Paris, Flammarion ; rééd., coll. « Champs », 1989.
Loraux, Nicole (1981), *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, F. Maspero ; rééd., Éd. du Seuil, coll. « Points », 1990.
Lorton, David (1977), « The Treatment of Criminals in Ancient Egypt : Through the New Kingdom », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 20, n° 1, p. 2-64.
Lovejoy, Paul F., et Richardson, David (1999), « Trust, Pawnship, and Atlantic History : The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade », *American Historical Review*, vol. 104, p. 333-355.
— (2001), « The Business of Slaving : Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810 », *Journal of African History*, vol. 42, n° 1, p. 67-84.
— (2004), « "This Horrid Hole" : Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840 », *Journal of African History*, vol. 45, n° 3, p. 363-392.
Lusthaus, Dan (2002), *Buddhist Phenomenology : A Philosophical Investigation of Yogâcâra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, New York, Routledge, « Curzon Critical Studies in Buddhism », vol. 13.
Macaulay, Thomas Babington (1857), *Histoire du règne de Guillaume III*, 4 vol., trad. fr. d'Amédée Pichot, Paris, Perrotin.
MacDonald, James (2006), *A Free Nation Deep in Debt : The Financial Roots of Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
MacDonald, Scott B., et Gastmann, Albert L. (2001), *A History of Credit & Power in the Western World*, New Brunswick, Transaction Publishers.
MacIntosh, Marjorie K. (1988), « Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600 », *Albion*, vol. 20, n° 4, p. 557-571.
Mackay, Charles (1854), *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions : and the Madness of Crowds*, 2 vol., Londres, G. Routledge and Sons.
MacKenney, Richard (1987), *Tradesmen and Traders : The World of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250-c. 1650)*, Totowa, Barnes & Noble.
MacPherson, Crawford Brough (1971), *La Théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, trad. fr. de Michel Fuchs,

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées » ; rééd., coll. « Folio Essais », 2004.
Maekawa, Kazuya (1974), « The Development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III », *Mesopotamia*, vol. 8-9, p. 77-144.
Maitland, Frederick William (1908), *The Constitutional History of England : A Course of Lectures Delivered*, Cambridge, Cambridge University Press.
Malamoud, Charles (1980), « La théologie de la dette dans le brâhmanisme », *Puruṣārtha*, vol. 4., p. 39-62.
— (1988), « Présentation *», in* Id. (éd.), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, EHESS, p. 7-15.
— (1998), « Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique », *in* Michel Aglietta et André Orlean (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, p. 35-54.
Malinowski, Bronislaw (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], trad. fr. d'André et Simonne Devyver, Paris, Gallimard, 1963 ; rééd., coll. « Tel », 1989 et 1993.
Maloney, Robert P. (1983), « The Teaching of the Fathers on Usury : An Historical Study on the Development of Christian Thinking », *Vigiliae Christianae*, vol. 27, n° 4, p. 241-265.
Mann, Bruce H. (2002), *Republic of Debtors : Bankruptcy in the Age of American Independence*, Cambridge, Harvard University Press.
Martin, Randy (2002), *The Financialization of Everyday Life*, Philadelphie, Temple University Press.
Martzloff, Jean-Claude (1988), *Histoire des mathématiques chinoises*, Paris, Masson.
Marx, Karl (1853), « The British Rule in India », *New York Daily Tribune*, 25 juin 1853 ; trad. fr., « La domination britannique en Inde », in *Du colonialisme en Asie*, éd. Gérard Filoche, Paris, Mille et Une Nuits, 2002.
— (1938), Le *Capital* [1867], 7 vol., trad. fr. de Joseph Roy, Paris, Éd. sociales.
— (1972), *Fondements de la critique de l'économie politique* [1857], trad. fr. de Roger Dangeville, 4 vol., Paris, UGE, coll. « 10-18 ».
Mathews, Robert Henry (1931), *Mathews' Chinese-English Dictionary*, Cambridge, Harvard University Press.

MATHIAS, Peter (1979*a*), « Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution », *in* Id. (éd.), *The Transformation of England : Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century*, Londres, Taylor & Francis, p. 88-115.

— (1979*b*), « The People's Money in the Eighteenth Century : The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy », *in* Id. (éd.), *The Transformation of England : Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century*, Londres, Taylor & Francis, p. 190-208.

MAUNDER, Peter, MYERS, Danny, WALL, Nancy, et MILLER, Roger LeRoy (1991), *Economics Explained*, 3e éd., Londres, Harper Collins.

MAURO, Frédéric (1993), « Merchant Communities, 1350-1750 », *in* James D. Tracy (éd.), *The Rise of Merchant Empires : Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 255-286.

MAUSS, Marcel (1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, vol. 1 (série 2), p. 30-186.

— (1925), « Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême », *Revue celtique*, vol. 42, p. 324-329.

— (1947), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

MAY, Thomas Erskine (1865-1866), *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre depuis l'avènement de George III, 1760-1860*, 2 vol., trad. fr. de Cornelis de Witt, Paris, Michel Lévi frères.

MCDERMOTT, Rose (2008), *Presidential Leadership, Illness and Decision Making*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

MEILLASSOUX, Claude (1986), *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France ; rééd., coll. « Quadrige », 1998.

MENEFEE, Samuel Pyeatt (1981), *Wives for Sale : An Ethnographic Study of British Popular Divorce*, Oxford, Blackwell.

MENDELSOHN, Isaac (1949), *Slavery in the Ancient Near East : A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, Westport, Greenwood Press.

MENGER, Karl (1892), « On the Origins of Money », *Economic Journal*, vol. 2, n° 6, p. 239-255.

MEYER, Marvin W. (1999), *The Ancient Mysteries : A Sourcebook : Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
MEZ, Adam (1922), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter.
MIDELFORT, H. C. Erik (1996), *Mad Princes of Renaissance Germany*, Charlottesville, University of Virginia Press.
MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE (2009), « Promissory Notes : From Crises to Commons », <http://www.midnightnotes.org/Promissory_Notes.pdf>.
MIELANTS, Eric (2001), « Europe and China Compared », *Review*, vol. 25, n° 4, p. 401-449.
— (2007), *The Origins of Capitalism and the « Rise of the West »*, Philadelphie, Temple University Press.
MIEROOP, Marc Van De (2002), « A History of Near Eastern Debt ? », *in* Michael Hudson et Marc Van de Mieroop (éd.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, CDL, p. 59-95.
— (2005), « The Invention of Interest : Sumerian Loans », *in* William N. Goetzmann et K. Geert Rouwenhorst (éd.), *The Origins of Value : The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets*, Oxford, Oxford University Press, p. 17-30.
MILLER, Joseph (1988), *Way of Death : Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press.
MILLER, Robert J. (1961), « Monastic Economy : The Jisa Mechanism », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, n° 4, p. 427-438.
MILLER, William (1993), *Humiliation : and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca, Cornell University Press.
— (2006), *An Eye for an Eye*, Ithaca, Cornell University Press.
MILLETT, Paul (1989), « Patronage and Its Avoidance », *in* A. Wallace-Hadrill (éd.), *Patronage in Ancient Society*, Londres, Routledge, p. 15-47.
— (1991*a*), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1991*b*), « Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society », *in* P. Cartiledge, P. C. Millett et S. C. Todd (éd.), *Nomos*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 167-194.
MILLON, Frances (1955), *When Money Grew on Trees : A Study of Cacao in Ancient Mesoamerica*, thèse de doctorat, Columbia University.

MISRA, Shive Nandan (1976), *Ancient Indian Republics : from the Earliest Times to the 6th Century A.D.*, Delhi, Upper India Publishing House.
MITAMURA, Taisuke (1970), *Chinese Eunuchs : The Structure of an Intimate Politics*, Rutland, Charles E. Tuttle Company.
MITCHELL, Richard E. (1993), « Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic », *in* K. D. Irani et Morris Silver (éd.), *Social Justice in the Ancient World*, Westport, Greenwood Press, p. 199-214.
MORGAN, Lewis Henry (1851), *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Secaucus, Citadel Press.
— (1881), *Houses and House-Life of the American Aborigines* [éd. 1965], Chicago, University of Chicago Press.
— (1971), *La Société archaïque* [1877], trad. fr. de Halie Jaouiche, Paris, Anthropos.
MOSER, Thomas (2000), « The Idea of Usury in Patristic Literature », *in* Michalês Psalidopoulos (éd.), *The Canon in the History of Economics : Critical Essays*, Londres, Routledge, p. 24-44.
MOSES, Larry W. (1976), « T'ang Tribute Relations with the Inner Asian Barbarian », *in* John C. Perry et Bardwell L. Smith (éd.), *Essays on T'ang Society : The Interplay of Social, Political and Economic Forces*, Leyde, Brill, p. 61-89.
MOULIER-BOUTANG, Yann (1997), *De l'esclavage au salariat : économie historique du salariat bridé*, Paris, Presses universitaires de France.
MUHLENBERGER, Steven, et PAINE, Phil (1997), « Democracy in Ancient India », site World History of Democracy, <http://www.nipissingu.ca/department/history/histdem>.
MULDREW, Craig (1993*a*), « Interpreting the Market : The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England », *Social History*, vol. 18, n° 2, p. 163-183.
— (1993*b*), « Credit and the Courts : Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community », *The Economic History Review*, nouvelle série, vol. 46, n° 1, p. 23-38.
— (1996), « The Culture of Reconciliation : Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England », *The Historical Journal*, vol. 39, n° 4, p. 915-942.

— (1998), *The Economy of Obligation : The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, New York, Palgrave.
— (2001), « “Hard Food for Midas” : Cash and Its Social Value in Early Modern England », *Past and Present*, vol. 170, p. 78-120.
MUNDILL, Robin R. (2002), *England’s Jewish Solution : Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, Cambridge University Press.
MUNN, Nancy (1986), *The Fame of Gawa* : *A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
MUNRO, John H. (2003*a*), « The Monetary Origins of the “Price Revolution” : South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540 », *in* D. Flynn, A. Giráldez et R. Von Glahn (éd.), *Global Connections and Monetary History, 1470-1800*, Burlington, Ashgate, p. 1-34.
— (2003*b*), « The Medieval Origins of the Financial Revolution : Usury, Rents, and Negotiability », *International History Review*, vol. 25, n° 3, p. 505-562.
— (2007), « Review of Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650* », EH.Net Economic History Services, 15 janvier 2007, URL <http://eh.net/bookreviews/library/munro>.
MÜRI, Walter (1931), *Symbolon : Wort- und sachgeschichtliche Studie*, Berne, « Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern ».
MURPHY, George (1961), « [Buddhist Monastic Economy : The Jisa Mechanism] : Comment », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, n° 4, p. 439-442.
MYERS, Milton L. (1983), *The Soul of Modern Economic Man : Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, University of Chicago Press.
NAG, Kalidas, et DIKSHITAR, V. R. Ramachandra (1927), « The Diplomatic Theories of Ancient India and the *Arthashastra », Journal of Indian History*, vol. 6, n° 1, p. 15-35.
NAKAMURA, Kyôko Motomochi (1996), *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition : the Nihon Ryôiki of the Monk Kyôkai*, Londres, Routledge.

NASKAR, Satyendra Nath (1996), *Foreign Impact on Indian Life and Culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.)*, New Delhi, Abhinav Publications.
NAYLOR, Robin Thomas (1985), *Dominion of Debt : Centre, Periphery and the International Economic Order*, Londres, Black Rose Books.
NAZPARY, Joma (2001), *Post-Soviet Chaos : Violence and Dispossession in Kazakhstan*, Londres, Pluto.
NELSON, Benjamin (1949), *The Idea of Usury : From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Oxford, Oxford University Press.
NERLICH, Michael (1987), *Ideology of Adventure : Studies in Modern Consciousness, 1100-1750*, trad. angl. de Ruth Crowley, Minneapolis, University of Minnesota Press.
NICHOLLS, David (2003), *God and Government in an « Age of Reason »*, New York, Routledge.
NIETZSCHE, Friedrich (1964), *La Généalogie de la morale* [1887], trad. fr. d'Henri Albert, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
NOAH, Monday Efiong (1990), « Social and Political Developments : The Lower Cross Region, 1600-1900 », *in* Monday B. Abasiattai (éd.), *A History of the Cross River Region of Nigeria*, Calabar, University of Calabar Press, p. 90-108.
NOLAN, Patrick (1926), *A Monetary History of Ireland*, Londres, King.
NOONAN, John T. (1957), *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Harvard University Press.
NORMAN, K. R. (1975), « Asoka and Capital Punishment : Notes on a Portion of Asoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 1, p. 16-24.
NORTH, Robert (1954), *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome, Pontifical Biblical Institute.
NORTHRUP, David (1978), *Trade Without Rulers : Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*, Oxford, Clarendon Press.
— (1995), *Indentured Labor in the Age of Imperialism, 1834-1922*, Cambridge, Cambridge University Press.
NWAKA, Geoffrey I. (1978), « Secret Societies and Colonial Change : A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale : un exemple nigérian) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n° 69/70, p. 187-200.

Nwauwa, Apollos Okwuchi (1991), « Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure », *History in Africa*, vol. 18, p. 297-310.
Oberg, Kaverlo (1953), *Indian Tribes of Northern Mato Grosso*, Brazil, AMS Press.
O'Brien, George (1920), *An Essay on Medieval Economic Teaching*, Londres, Longmans, Green & Co.
Ohnuma, Reiko (2007), *Head, Eyes, Flesh, and Blood : Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*, New York, Columbia University Press.
Olivelle, Patrick (1993), *The Asrama System : The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford, Oxford University Press.
— (2005), *Manu's Code of Law : A Critical Edition and Translation of the Mânava-Dharmasâstra*, Oxford, Oxford University Press.
— (2006), « Explorations in the Early History of Dharmasâstra », *in* Id. (éd.), *Between the Empires : Society in India 300 BC to 400 CE*, New York, Oxford University Press, p. 169-190.
— (2009), « Dharmasâstra : A Literary History », *in* T. Lubin et D. Davis (éd.), *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 112-143.
Oliver, Douglas (1955), *A Solomon Island Society*, Cambridge, Harvard University Press.
Onvlee, Louis (1980), « The Significance of Livestock on Sumba », *in* James J. Fox (éd.), *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge, Harvard University Press, p. 195-207.
Oppenheim, Leo (1964), *Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, University of Chicago Press.
Orléan, André (1998), « La monnaie autoréférentielle », *in* M. Aglietta et A. Orléan (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, p. 359-386.
Orlove, Benjamin (1986), « Barter and Cash Sale on Lake Titicaca : A Test of Competing Approaches », *Current Anthropology*, vol. 27, n° 2, p. 85-106.
Orr, Leslie C. (2000), *Donors, Devotees, and Daughters of God : Temple Women in Medieval Tamilnadu*, Oxford, Oxford University Press.
Ottenberg, Simon (1958), « Ibo Oracles and Intergroup Relations », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, n° 3, p. 295-317.

OTTENBERG, Simon, et KNUDSEN, Linda (1985), « Leopard Society Masquerades : Symbolism and Diffusion », *African Arts*, vol. 18, n° 2, p. 37-44.

OTTENBERG, Simon, et OTTENBERG, Phoebe (1962), « Afikpo Markets : 1900-1960 », *in* Paul Bohannan et George Dalton (éd.), *Markets in Africa*, Chicago, Northwestern University Press, p. 118-169.

OXFELD, Ellen (2004), « "When You Drink Water, Think of Its Source" : Morality, Status, and Reinvention in Chinese Funerals », *Journal of Asian Studies*, vol. 63, n° 4, p. 961-990.

OZMENT, Steven (1983), *When Fathers Ruled*, Cambridge, Harvard University Press.

PAGDEN, Anthony (1986), *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

PALAT, Ravi Arvind (1986), « Popular Revolts and the State in Medieval South India : A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565) », *Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde*, vol. CXII, p. 128-144.

— (1988), *From World-Empire to World-Economy : Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350-1650)*, thèse de doctorat, State University of New York à Binghamton.

PARKER, Arthur (1926), *An Analytical History of the Seneca Indians*, Rochester, NY, « Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association ».

PARKER, David B. (1994), « The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a "Parable on Populism" », *Journal of the Georgia Association of Historians*, vol. 15, p. 49-63.

PARKES, Henry Bamford (1959), *Gods and Men : The Origins of Western Culture*, New York, Vintage Books.

PARKIN, Michael, et KING, David (1995), *Economics (Second Edition)*, Londres, Addison-Wesley Publishers.

PARKS, Time (2005), *Medici Money : Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence*, New York, Norton.

PARTRIDGE, Charles (1905), *Cross River Natives : Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*, Londres, Hutchinson & Co.

PASADIKA, Bhikkhu (1997), « The Concept of Avipranâsa in Nâgârjuna », in *Recent Researches in Buddhist Studies : Essays in Honour of Y. Karunadasa*, Kuala Lumpur, Y. Karunadasa Felicitation Committee & Chi Ying Foundation, p. 516-523.

PATEMAN, Carole (2010), *Le Contrat sexuel*, trad. fr. de Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».

PATTERSON, Orlando (1982), *Slavery and Social Death : A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press.

PEARSON, Michael N. (1982), « Premodern Muslim Political Systems », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, n° 1, p. 47-58.

PENG, Xinwei (1994), *A Monetary History of China* [*Zhongguo Huobi Shi*], 2 vol., trad. angl. d'Edward H. Kaplan, Bellingham, Western Washington University.

PERISTIANY, John George (éd.) (1965), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfels and Nicolson.

PERKINS, John, et ROYER, Louis (2005), *Les Confessions d'un assassin financier*, Outremont (Québec), Al Terre.

PERLMAN, Mark, et MCCANN, Charles Robert (1998), *The Pillars of Economic Understanding : Ideas and Traditions*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

PETERS, E. L. (1967), « Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica », *Africa*, vol. 37, p. 261-282.

PHILLIPS, William D. (1985), *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

PICARD, Olivier (1975), « La "fiduciarité" des monnaies métalliques en Grèce », *Bulletin de la Société française de numismatique*, vol. 34, n° 10, p. 604-609.

PIETZ, William (1985), « The Problem of the Fetish I », *RES : Journal of Anthropology and Aesthetics*, vol. 9, p. 5-17.

PIGOU, Arthur Cecil (1949), *The Veil of Money*, Londres, Macmillan.

POLANYI, Karl (1983), *La Grande Transformation* [1949], trad. fr. de Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard ; rééd., coll. « Tel », 2009.

— (2008*a*), « L'économie en tant que procès institutionnalisé » [1957], in *Essais de Karl Polanyi*, trad. fr. de Françoise Laroche et Laurence Collaud, Paris, Éd. du Seuil, p. 53-77.

— (2008*b*), « Aristote découvre l'économie » [1957], in *Essais de Karl Polanyi*, trad. fr. de Françoise Laroche et Laurence Collaud, Paris, Éd. du Seuil, p. 79-106.
— (2008*c*), « La sémantique des usages de la monnaie » [1957], in *Essais de Karl Polanyi*, trad. fr. de Françoise Laroche et Laurence Collaud, Paris, Éd. du Seuil, p. 221-243.
Poliakov, Léon (1965), *Les Banquiers juifs et le Saint-Siège : du XIII^e^ au XVII^e^* siècle, Paris, SEVPEN.
Polo, Marco (2011), *Le Devisement du monde. Le livre des merveilles* [1298], version française [de l'ancien français] de Louis Hambis, Paris, La Découverte.
Pomeranz, Kenneth (2010), *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, trad. fr. de Nora Wang, Paris, Albin Michel-Maison des sciences de l'homme.
Powell, Marvin A. (1978), « A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage », *in* B. Hruska et G. Comoroczy (éd.), *Festschrift Lubor Matous*, Budapest, t. II, p. 211-243.
— (1979), « Ancient Mesopotamian Weight Metrology : Methods, Problems and Perspectives », *in* M. A. Powell et R. H. Sack (éd.), *Studies in Honor of Tom B. Jones*, Amsterdam, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, p. 71-109.
— (1999), « *Wir mussen unsere nisch Nutzen* : Monies, Motives and Methods in Babylonian economics », *in* J. G. Derksen (éd.), *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First MOS Symposium, Leyde, 1997*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, p. 5-24.
Prakash, Gyan (2003), *Bonded Histories : Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press.
Prakash, Satya, et Singh, Rajendra (1968), *Coinage in Ancient India*, New Delhi, Research Institute of Ancient Scientific Studies.
Price, Jacob M. (1980), *Capital and Credit in British Overseas Trade : the View from the Chesapeake, 1700-1776*, Cambridge, Harvard University Press.
— (1989), « What Did Merchants Do ? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790 », *The Journal of Economic History*, vol. 49, n° 2, p. 267-284.

— (1991), « Credit in the Slave Trade and Plantation Economies », *in* Barbara L. Solow (éd.), *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 313-317.
Price, Martin Jessop (1983), « Thoughts on the Beginnings of Coinage », *in* C.N.L. Brooke *et al.* (éd.), *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-10.
Proudhon, Pierre-Joseph (2009), *Qu'est-ce que la propriété ? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* [1840], Paris, LGF.
Pruessner, A.H. (1928), « The Earliest Traces of Negotiable Instruments », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 44, n° 2, p. 88-107.
Puett, Michael J. (2002), *To Become a God : Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, Harvard University Press.
Quiggin, A. Hingston (1949), *A Survey of Primitive Money : The Beginning of Currency*, Londres, Methuen.
Quilter, Jeffrey, et Urton, Gary (2002), *Narrative Threads : Accounting and Recounting in Andean Khipu*, Austin, University of Texas.
Rabelais, François (1962), *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Garnier.
Radford, R. A. (1945), « The Economic Organization of a POW Camp », *Economica*, vol. 12, n° 48, p. 189-201.
Raglan, FitzRoy Richard Somerset, Baron (1931), « Bride Price », *Man*, vol. 31, p. 75.
Rahman, Fashur (1964), « Riba and Interest », *Islamic Studies*, vol. 3, p. 1-43.
Rai, G. K. (1981), *Involuntary Labour in Ancient India*, Allahabad, Chaitanya Press.
Ray, Nicholas Dylan (1997), « The Medieval Islamic System of Credit and Banking : Legal and Historical Considerations », *Arab Law Quarterly*, vol. 12, n° 1, p. 43-90.
Reden, Sitta von (1997), « Money, Law and Exchange : Coinage in the Greek Polis », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 117, p. 154-176.
— (2003), *Exchange in Ancient Greece*, Londres, Duckworth.
Reeves, Eileen (1999), « As Good as Gold : The Mobile Earth and Early Modern Economics », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 62, p. 126-166.

Reid, Anthony (1983), *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*, New York, St. Martin's Press.
Renger, Johannes (1984), « Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial. Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C. », *in* A. Archi (éd.), *Circulation of Goods in Non-Palatial Contexts in the Ancient Near East*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 31-123.
— (1994), « On Economic Structures in Ancient Mesopotamia », *Orientalia*, vol. 18, p. 157-208.
Rhodes, Peter John (1981), *A Commentary on the Aristotelian « Athenaion Politeia »*, Oxford, Clarendon Press.
Rhys Davids, Caroline A. F. (1901), « Economic Conditions in Ancient India », *The Economic Journal*, vol. 11, n° 43, p. 305-320.
— (1922), « Economic Conditions According to Early Buddhist Literature », *in* E. J. Rapson (éd.), *The Cambridge History of India*, t. I, *Ancient India*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 198-219.
Richard, R. D. (1926), « Early History of the Term Capital », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 40, n° 2, p. 329-338.
Richards, Audrey (1939), *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, Oxford University Press.
Richter, Daniel K. (1983), « War and Culture : The Iroquois Experience », *William and Mary Quarterly*, 3e série, vol. 40, p. 528-559.
Rickett, W. Allyn (1998), *Guanzi : Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, 2 vol., Princeton, Princeton University Press.
Riepe, Dale Maurice (1961), *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, Seattle, University of Washington Press.
Risso, Patricia (1995), *Merchants and Faith : Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*, Boulder, Westview Press.
Robertson, Pat (1992), *The Secret Kingdom*, Dallas et Londres, Word Publishing.
Robinson, Rachel Sargent (1973), *The Size of the Slave Population at Athens during the Fifth and Fourth Centuries before Christ*, Westport, Greenwood Press.
Robisheaux, Thomas (1989), *Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROBSON, James (2008), « Signs of Power : Talismanic Writing in Chinese Buddhism », *History of Religions*, vol. 48, n° 2, p. 130-169.
ROCKOFF, Hugh (1990), « The "Wizard of Oz" as a Monetary Allegory », *Journal of Political Economy*, vol. 98, n° 4, p. 739-760.
RODINSON, Maxime (1966), *Islam et capitalisme*, Paris, Éd. du Seuil ; rééd., 1987.
ROETZ, Heiner (1993), *Confucian Ethics of the Axial Age : A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough Toward Postconventional Thinking*, Albany, SUNY.
ROHRLICH, Ruby (1980), « State Formation in Sumer and the Subjugation of Women », *Feminist Studies*, vol. 6, n° 1, p. 76-102.
ROITMAN, Janet (2003), « Unsanctioned Wealth ; or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon », *Public Culture*, vol. 15, n° 2, p. 211-237.
ROOVER, Raymond de (1944), « What Is Dry Exchange ? A Contribution to the Study of English Mercantilism », *Journal of Political Economy*, vol. 52, p. 250-266.
— (1946), « The Medici Bank », *Journal of Economic History*, vol. 6, p. 24-52, 153-172.
— (1948), *Money, Banking, and Credit in Mediaeval Bruges*, Cambridge, Mediaeval Academy of America.
— (1963), *The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397-1494*, New York, W.W. Norton.
— (1967), « The Scholastics, Usury and Foreign Exchange », *Business History Review*, vol. 41, n° 3, p. 257-271.
ROSPABÉ, Philippe (1993), « Don archaïque et monnaie sauvage », *in* MAUSS, *Ce que donner veut dire : don et intérêt*, Paris, La Découverte, p. 33-59.
— (1995), *La Dette de vie : aux origines de la monnaie sauvage*, Paris, La Découverte/MAUSS.
ROTOURS, Robert des (1952), « Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907) », *T'oung Pao*, vol. 41, n° 1/3, p. 1-148.
RUEL, Malcolm (1969), *Leopards and Leaders*, Londres, Tavistock.
RULE, John (1986), *The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750-1850*, Londres, Longman.
SAGGS, Henry William Frederick (1962), *The Greatness That Was Babylon*, New York, Mentor Books.

SAHLINS, Marshall (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. fr. de Tina Jolas, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
— (1981), « The Stranger-King or Dumézil among the Fijians », *Journal of Pacific History*, vol. 16, p. 107-132.
— (1988), « Cosmologies of Capitalism », *Proceedings of the British Academy*, vol. 74, p. 1-51.
— (1996), « The Sadness of Sweetness : The Native Anthropology of Western Cosmology », *Current Anthropology*, vol. 37, n° 3, p. 395-428.
— (2004), *Apologies to Thucydides : Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, University of Chicago Press.
— (2009), *La Nature humaine, une illusion occidentale*, trad. fr. d'Olivier Renaut, Paris, Éd. de l'Éclat.
SALLER, Richard P. (1984), « "Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family », *Phoenix*, vol. 38, n° 4, p. 336-355.
— (1987), « Slavery and the Roman Family », *in* Moses Finley (éd.), *Classical Slavery*, Londres, Frank Cass, p. 82-110.
SAMUEL, Geoffrey (2003), « Property, Obligations : Continental and Comparative Perspectives », *in* Alastair Hudson (éd.), *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home*, Londres, Cavendish Publications, p. 295-318.
SAMUELSON, Paul A. (1958), « An Exact Consumption-Loan Model of Interest with or without the Social Contrivance of Money », *in* J. Stiglitz (éd.), *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, Cambridge, MIT Press, t. I, p. 219-233.
— (1982), *L'Économique* [1948], 2 vol., nouvelle éd., trad. fr. de Gael Fain, Paris, A. Colin, coll. « U » ; rééd., *Économie*, 18e éd., trad. fr. de Françoise Larbre et Alain Thomazo, Paris, Economica, 2005.
SARTHOU-LAJOUS, Nathalie (1997), *L'Éthique de la dette*, Paris, Presses universitaires de France.
SASSO, Michael (1978), « What Is the Ho-Tu ? », *History of Religions*, vol. 17, n° 314, p. 399-416.
SCAMMELL, Jeffrey Vaughan (1981), *The World Encompassed : The First European Maritime Empires, c. 800-1650*, Londres, Taylor & Frances.
SCHAPS, David (2004), *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

— (2006), « The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China », Helsinki, XIVe Congrès international d'histoire économique.
SCHEIDEL, Walter (2006), « The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia », Princeton/Stanford Working Papers in Classics, avril 2006, <www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf>.
— (2007), « The Monetary Systems of the Han and Roman Empires », en ligne à l'adresse <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/110505.pdf>.
— (2009), *Rome and China : Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford, Oxford University Press.
SCHLEMMER, Bernard (1983), *Le Menabe : histoire d'une colonisation*, Paris, ORSTOM.
SCHNEIDER, Jane (1971), « Of Vigilance and Virgins : Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies », *Ethnology*, vol. 10, p. 1-24.
SCHOENBERGER, Erica (2008), « The Origins of the Market Economy : State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, n° 3, p. 663-691.
SCHOFIELD, Phillipp R., et MAYHEW, N. J. (éd.) (2002), *Credit and Debt in Medieval England, c. 1180-c. 1350*, Londres, Oxbow.
SCHOPEN, Gregory (1994), « Doing Business for the Lord : Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mûlasarvâstivâda-vinaya », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 114, n° 4, p. 527-554.
— (1995), « Monastic Law Meets the Real World : A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India », *History of Religions*, vol. 35, n° 2, p. 101-123.
— (1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks : Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press.
— (2004), *Buddhist Monks and Business Matters : Still More Papers on Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press.
SCHUMPETER, Joseph (1983), *Histoire de l'analyse économique* [1934], 3 vol., trad. fr. sous la dir. de Jean-Claude Casanova, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » ; rééd., coll. « Tel », 2004.
SCHWARTZ, Benjamin I. (1975), « The Age of Transcendence », *Daedalus*, vol. 104, p. 1-7.

— (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press.
Scott, Tom, et Scribner, Bob (éd.) (1991), *The German Peasants' War : A History in Documents*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
Sea, Thomas F. (2007), « The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525 », *Central European History*, vol. 40, n° 2, p. 219-240.
Seaford, Richard (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Oxford University Press.
— (1998), « Tragic Money », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 110, p. 76-90.
— (2002), « Review : Reading Money : Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece », *Arion*, 3e série, vol. 9, n° 3, p. 145-165.
— (2004), *Money and the Early Greek Mind : Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Sée, Henri Eugène (1926), *Les Origines du capitalisme moderne : esquisse historique*, Paris, A. Colin ; reprint, Genève, Slatkine, 1980.
Seebohm, Frederic (1877), *The Era of the Protestant Revolution*, Londres, Longmans, Green.
Seidel, Anna (1983), « Imperial Treasures and Taoist Sacraments : Taoist Roots in Apocrypha », *in* Michel Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein*, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, t. II, p. 291-371.
Servet, Jean-Michel (1980), « Ordre sauvage et paléomarchand », *in* Pierre Dockès et Jean-Michel Servet, *Sauvages et ensauvagés*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 3-142.
— (1994), « La fable du troc », numéro spécial de la revue *XVIIIe siècle, Économie et politique* (sous la direction de Gérard Klotz, Catherine Larrère et Pierre Rétat), n° 26, p. 103-115.
— (1998), « Démonétarisation et remonétarisation en Afrique occidentale et équatoriale (XIXe-XXe siècle) », *in* M. Aglietta et A. Orléan (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, p. 289-324.
— (2001), « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie », *Revue numismatique*, 2001, p. 15-32.
Sharma, J. P. (1968), *Republics in Ancient India : c. 1500-c. 500 BC*, Leyde, E. J. Brill.

SHARMA, Ram Sharan (1958), *Sudras in Ancient India*, Delhi, Mohtial Banarsidas.
— (1965), « Usury in Medieval India (A.D. 400-1200) », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, n° 1, p. 56-77.
— (1987), *Urban Decay in India, c. 300-c. 1000*, Delhi, Munshiram Manoharlal.
— (2001), *Early Medieval Indian Society : A Study in Feudalisation*, Hyderbad, Orient Longman.
SHELL, Marc (1978), *The Economy of Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
— (1992), *Money, Language, and Thought*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
SHERIDAN, R. B. (1958), « The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807 », *The Economic History Review*, nouvelle série, vol. 11, n° 2, p. 249-263.
SIHAG, Balbir S. (2005), « Kautilya on Ethics and Economics », *Humanomics*, vol. 21, n° 3, p. 1-28.
SILVER, Morris (1985), *Economic Structures of the Ancient Near East*, Londres, Taylor & Francis.
SINGER, Sholom A. (1964), « The Expulsion of the Jews from England in 1290 », *The Jewish Quarterly Review*, nouvelle série, vol. 55, n° 2, p. 117-136.
SKINNER, Quentin (2000), *La Liberté avant le libéralisme*, trad. fr. de Muriel Zagha, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Liber ».
SMITH, Adam (1991), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* [1776], 2 vol., trad. fr. de Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris, Flammarion, coll. « GF ».
— (2009), *Leçons sur la jurisprudence* [1762], trad. fr. d'Henri Commetti, Paris, Dalloz, 2009.
— (2010), *Théorie des sentiments moraux* [1761], trad. fr. de Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, éd. révisée, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
SMITH, Edwin, et DALE, Andrew Murray (1968), *The Ila Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, 2 vol., Londres, Kessinger.
SMITH, Timothy (1983), « Wampum as Primitive Valuables », *Research in Economic Anthropology*, vol. 5, p. 225-246.

Snell, F. J. (1919), *The Customs of Old England*, Londres, Methuen.
Solow, Barbara (1987), « Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run », *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 17, n° 4, p. 711-737.
Sonenscher, Michael (2007), *Before the Deluge : Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press.
Spufford, Peter (1988), *Money and Its Use in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
Spyer, Patricia (1997), « The Eroticism of Debt : Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia », *American Ethnologist*, vol. 24, n° 3, p. 515-538.
Stannard, David E. (1993), *American Holocaust : The Conquest of the New World*, New York, Oxford University Press.
Starr, Chester G. (1977), *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 BC*, New York, Oxford University Press.
Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice de (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World : from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, Cornell University Press.
Stein, Siegfried (1953), « Laws of Interest in the Old Testament », *Journal of Theological Studies*, vol. 4, p. 161-170.
— (1955), « The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England », *Historia Judaica*, vol. 17, p. 3-40.
Stein, Stanley J., et Stein, Barbara H. (2000), *Silver, Trade, and War : Spain and America in the Making of Early Modern Europe*, Baltimore, Johns Hopkins.
Steinkeller, Piotr (1980), « The Renting of Fields in Early Mesopotamia and the Development of the Concept of “Interest” in Sumerian », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 24, p. 113-145.
— (2003), « Money-Lending Practices in Ur III Babylonia : The Question of Economic Motivation », *in* Michael Hudson et Marc Van de Mieroop (éd.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, CDL, p. 109-137.
Stiglitz, Joseph, et Driffill, John (2000), *Economics*, New York, W. W. Norton.

STILLMAN, Sarah (2007), « The Missing White Girl Syndrome : Disappeared Women and Media Activism », *Gender and Development*, vol. 15, n° 3, novembre, p. 491-502.
STOL, Marten (1995), « Women in Mesopotamia », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 38, n° 2, p. 123-144.
STONE, Lawrence (1968), *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Londres, Unwin.
— (1990), *Road to Divorce : England, 1530-1987*, Oxford, Oxford University Press.
STONE, Willard E. (2005), « The Tally : An Ancient Accounting Instrument », *Abacus*, vol. 11, n° 1, p. 49-57.
STOUT, William (1742) [1967], *The Autobiography of William Stout of Lancaster, 1665-1752*, éd. John Duncan Marshall, Manchester, Manchester University Press.
STRICKMANN, Michel (2002), *Chinese Magical Medicine*, Stanford, Stanford University Press.
SUBRAHMANYAM, Sanjay (1996), « Of Imarat and Tijarat : Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750 », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, n° 4, p. 750-780.
SUN, Guang-Zhen (2008), « Fragment : Nasir ad-Din Tusi on Social Cooperation and the Division of Labor : Fragment from *The Nasirean Ethics* », *Journal of Institutional Economics*, vol. 4, n° 3, p. 403-413.
SUTTON, David (2004), « Anthropology's Value(s) », *Anthropological Theory*, vol. 4, n° 3, p. 373-379.
SWANN, Nancy Lee (1950), *Food and Money in Ancient China : The Earliest Economic History of China to A. D. 25. Han Shu 24 with related texts. Han Shu 91 and Shih-chi 129*, Princeton, Princeton University Press.
TAG EL-DIN, Saif I. (2007), « Capital and Money Markets of Muslims : The Emerging Experience in Theory and Practice », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, vol. 1-2, p. 54-71.
TALBOT, Amaury Percy (1969), *The Peoples of Southern Nigeria* [1926], t. I, réimpr., Londres, Frank Cass.
TAMBIAH, Stanley J. (1973), « Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia », *in* Jack Goody et S. J. Tambiah (éd.), *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 59-169.

— (1989), « Bridewealth and Dowry Revisited : The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India », *Current Anthropology*, vol. 30, n° 4, p. 413-434.
Tambo, David C. (1976), « The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 9, n° 2, p. 187-217.
Taussig, Michael (1984), « Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, n° 3, p. 467-497.
— (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, University of Chicago Press.
Taylor, Quentin P. (2005), « Money and Politics in the Land of Oz », *The Independent Review*, vol. 9, n° 3, p. 413-426.
Tebbutt, Melanie (1983), *Making Ends Meet : Pawnbroking and Working-Class Credit*, New York, St. Martin's Press.
Teiser, Stephen F. (1988), *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press.
Testart, Alain (1997), « La mise en gage de personnes : sociologie comparative d'une institution », *Archives européennes de sociologie*, vol. 38, p. 38-67.
— (1998), « Pourquoi la condition de l'esclave s'améliore-t-elle en régime despotique ? », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 1, p. 3-38.
— (2000*a*), « L'esclavage pour dettes en Asie orientale », *Moussons*, vol. 2, p. 3-29.
— (2000*b*), « Importance et signification de l'esclavage pour dettes », *Revue française de sociologie*, vol. 41, n° 4, p. 609-641.
— (2001), *L'Esclave, la Dette et le Pouvoir : études de sociologie comparative*, Paris, Errance.
Testart, Alain, Lécrivain, Valérie, Karadimas, Dimitri, et Govoroff, Nicolas (2001), « Prix de la fiancée et esclavage pour dettes : un exemple de loi sociologique », *Études rurales*, n° 159/160, p. 9-33.
Thapar, Romila (1995), « The First Millennium BC in Northern India », *in* R. Thapar (éd.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, New Delhi, Book Review Trust, p. 87-150.
— (2002), « The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India », *in* Ángelos Chaniótis et Pierre Ducre (éd.), *Army and Power in the*

Ancient World, Heidelberg, Franz Steiner Verlag, « Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien », vol. 37, p. 25-39.

THÉRET, Bruno (1992), *Régimes économiques de l'ordre politique. Esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'État*, Paris, Presses universitaires de France.

— (éd.) (1995), *L'État, la Finance et le Social. Souveraineté nationale et construction européenne*, Paris, La Découverte.

— (1998), « Les dimensions socio-politiques de la monnaie », *Revue du Marché commun et de l'Union européenne*, n° 422, octobre, p. 585-599.

— (éd.) (2007), *La Monnaie dévoilée par ses crises*, 2 vol., t. I, *Monnaies métalliques*, t. II, *Monnaies autoréférentielles. Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XX^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS.

— (2008), « Les trois états de la monnaie : approche interdisciplinaire du fait monétaire », *Revue économique*, vol. 59, n° 4, p. 813-842.

THESLEFF, Holgar (1989), « Platonic Chronology », *Phronesis*, vol. 34, n° 1, p. 1-26.

THIERRY, François (1992), *Monnaies de Chine*, Paris, Bibliothèque nationale.

— (2001), « Sur les spécificités fondamentales de la monnaie chinoise », *in* Alain Testart (éd.), *Aux origines de la monnaie*, Paris, Errance, p. 109-144.

THOMAS, Keith (1972), *Religion and the Decline of Magic : Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York, Scribners.

THOMPSON, Edward Palmer (1971), « The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century », *Past & Present*, vol. 50, p. 76-136.

THURNWALD, Richard C. (1916), « Banaro Society : Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea », *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 8, p. 251-391.

TIERNEY, Brian (1997), *The Idea of Natural Rights : Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, « Emory University Studies in Law and Religion », n° 5.

TODOROV, Tzvetan (1982), *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1982 ; rééd., coll. « Points Essais », 1991.

TONG, James W. (1992), *Disorder Under Heaven : Collective Violence in the Ming Dynasty*, Stanford, Stanford University Press.

Tortella, Gabriel, et Comîn, Francisco (2002), « Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900 », *in* Michael D. Bordo et Robert Cortés Conde (éd.), *Transferring Wealth and Power from the Old to the New World : Monetary and Fiscal Institutions in the 17th through the 19th Century*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 140-186.
Trawick, Margaret (1992), *Notes on Love in a Tamil Family*, Berkeley, University of California Press.
Trevett, Jeremy (1992), *Apollodoros the Son of Pasion*, Oxford, Clarendon Press.
— (2001), « Coinage and Democracy at Athens », *in* A. Meadows et K. Shipton (éd.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford, Oxford University Press, p. 23-34.
Trombert, Éric (1995), *Le Crédit à Dunhuang. Vie matérielle et société en Chine médiévale*, Paris, Ihec/Inst. des Hautes Études.
Tseayo, Justin Iyorbee (1975), *Conflict and Incorporation in Nigeria : The Integration of the Tiv*, Zaria Nigeria, Gaskiya.
Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories : Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
Tull, Herman Wayne (1989), *The Vedic Origins of Karma : Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Albany, SUNY.
Tully, James (1993), *An Approach to Political Philosophy : Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
Tuma, Elias (1965), « Early Arab Economic Policies, 1st/7th-4th/10th Centuries », *Islamic Studies*, vol. 4, n° 1, p. 1-23.
Uchendo, Victor (1967), « Some Principles of Haggling in Peasant Markets », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 16, n° 1, p. 37-50.
Udovitch, Abraham L. (1970), *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press.
— (1975), « Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East », *Studia Islamica*, vol. 41, p. 5-21.
Uebach, Helga (2008), « From Red Tally to Yellow Paper : The Official Introduction of Paper in Tibetan Administration in 744/745 », *Revue d'études tibétaines*, vol. 14, p. 57-69.
Usher, Abbot Payson (1914), « The Origin of the Bill of Exchange », *Journal of Political Economy*, vol. 22, p. 566-576.

— (1934), « The Origins of Banking : The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600 », *Economic History Review*, vol. 4, n° 4, p. 399-428.
— (1943), *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*, Cambridge, Harvard University Press.
VALENZE, Deborah M. (2006), *The Social Life of Money in the English Past*, Cambridge, Cambridge University Press.
VALERI, Valerio (1994), « Buying Women but No Selling Them : Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance », *Man*, nouvelle série, vol. 29, p. 1-26.
— (2001), « Feasts », in *Fragments from Forests and Libraries*, Durham, Carolina Academic Press, p. 1-27.
VAN DER TOORN, Karel (1989), « Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel », *Journal of Biblical Literature*, vol. 108, n° 2, p. 193-205.
VANCE, Eugene (1973), « Signs of the City : Medieval Poetry as Detour », *New Literary History*, vol. 4, n° 3, p. 557-574.
— (1986), « Chretien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange », *Yale French Studies*, vol. 70, p. 42-62.
VANEIGEM, Raoul (1967), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard ; rééd., coll. « Folio », 1992.
VEENHOF, Karl (1997), « "Modern" Features in Old Assyrian Trade », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 40, p. 336-366.
VERELLEN, Franciscus (2006), « The Dynamic Design : Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures », *in* Quanlen Liu et Benjamin Penny (éd.), *Daoism in History : Essays in Honor of Liu Rs'un-yan*, Londres, Routledge, p. 159-182.
VERLINDEN, Charles (1970), *The Beginnings of Modern Colonization : Eleven Essays with an Introduction*, Ithaca, Cornell University Press [recueil d'articles dont certains sont traduits du français].
VERSTEEG, Russ (2000), *Early Mesopotamian Law*, Durham, Carolina Academic Press.
— (2002), *Law in Ancient Egypt*, Durham, Carolina Academic Press.
VEYNE, Paul-Marie (1979), « Mythe et réalité de l'autarcie à Rome », *Revue des études anciennes*, vol. 81, p. 261-280.
VICE, Roy L. (1988), « Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia », *Central European History*, vol. 24, n° 2,

p. 175-195.
VICKERS, Adrian (1996), *Bali : A Paradise Created*, Singapour, Periplus Editions.
VICKERS, Michael J. (1985), « Early Greek Coinage, a Reassessment », *Numismatic Chronicle*, vol. 145, p. 1-44.
VIJAISRI, Priyadarshini (2004), *Recasting the Devadadi : Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*, New Delhi, Kanishka.
VILLEY, Michel (1946), « L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains », *Revue historique de droit*, série 4, p. 201-227.
VON GLAHN, Richard (1996*a*), *Fountain of Fortune : Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*, Berkeley, University of California Press.
— (1996*b*), « Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis », *Journal of Economic History*, vol. 56, n° 2, p. 429-454.
VON MISES, Ludwig (1985), *L'Action humaine : traité d'économie* [1940], trad. fr. de Raoul Audouin, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Libre échange » ; rééd. abrégée, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
VONDELING, Jan (1961), *Eranos* (avec un résumé en anglais), Amsterdam, Gron.
WADE, Geoffrey (2004), « The Zheng He Voyages : A Reassessment », *Asia Research Institute Working Paper Series*, n° 31, octobre 2004.
WAKE, Christopher (1997), « The Great Ocean-Going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries », *International Journal of Maritime History*, vol. 9, n° 2, p. 51-81.
WALKER, Garthene (1996), « Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England », *Transactions of the Royal Historical Society*, 6e série, vol. 8, p. 235-245.
WALKER, James Broom (1875), « Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 6, p. 119-124.
WALLACE, Robert B. (1987), « The Origin of Electrum Coinage », *American Journal of Archaeology*, vol. 91, p. 385-397.
WALLACE-HADRILL, Andrew (éd.) (1989), *Patronage in Ancient Society*, Londres, Routledge, « Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society », vol. 1.

WALLERSTEIN, Immanuel (1980), *Le Système du monde*, t. I, *Capitalisme et économie-monde*, trad. fr., Paris, Flammarion.
— (1989), « The French Revolution as a World-Historical Event », *Social Research*, vol. 56, n° 1, p. 33-52.
— (1991), « Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down », *Journal of Modern History*, vol. 63, n° 2, p. 354-361.
— (2001), *The End of the World as We Know It : Social Science for the Twenty-First Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
WALSH, Michael J. (2007), « The Economics of Salvation : Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, n° 2, p. 353-382.
WARBURTON, David (2000), « Before the IMF : The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 43, n° 2, p. 65-131.
— (2001), « State and Economy in Ancient Egypt », *in* Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills et George Modelski (éd.), *World System History : The Social Science of Long-Term Change*, New York, Routledge, p. 169-184.
WARTBURG, Marie Louise von (1995), « Production de sucre de canne à Chypre », *in* Michel Balard et Alain Ducellier (éd.), *Coloniser au Moyen Âge*, Paris, A. Colon, p. 126-131.
WASWO, Richard (1996), « Shakespeare and the Formation of the Modern Economy », *Surfaces*, vol. 6, p. 217 (v.1.0A), <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html>.
— (2004), « Crises of Credit : Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater », *in* Dieter Mehl, Angela Stock et Anne-Julia Zwierlein (éd.), *Plotting Early Modern London : New Essays on Jacobean City Comedy*, Londres, Ashgate Publishing, p. 55-74.
WATSON, Alan (1987), *Roman Slave Law*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
WATSON, James L. (1980), « Transactions in People : The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs », *in* Id. (éd.), *Asian and African Systems of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 223-250.
WEBER, Max (1986), *Sociologie du droit*, trad. fr. de Jacques Grosclaude, Paris, Presses universitaires de France ; rééd., coll. « Quadrige », 2007.

— (1991), *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* [1924], trad. fr. de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
— (1995), *Économie et société* [1925], trad. fr. de Julien Freund *et al.*, 2 vol., Paris, Pocket, coll. « Agora ».
— (1998), *Économie et société dans l'Antiquité* [1909], trad. fr. de Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, Paris, La Découverte, 1998 ; rééd. 2001.
Wei-Ming, Tu (1985), *Confucian Thought*, Albany, State University of New York.
Wennerlind, Carl (2003), « Credit-Money as the Philosopher's Stone : Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-Century England », *History of Political Economy*, vol. 35, p. 234-261.
Westbrook, Raymond (1971), « Jubilee Laws », *Israel Law Review*, vol. 6, p. 209-226.
— (1984), « The Enforcement of Morals in Mesopotamian Law », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, p. 753-756.
— (1988), *Old Babylonian Marriage Law*, Horn, F. Burger, « Archiv für Orientforschung », suppl. 23.
— (1990), « Adultery in Ancient Near Eastern Law », *Revue biblique*, vol. 97, p. 542-580.
— (1991), *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
— (1995), « Slave and Master in Ancient Near Eastern Law », *Chicago-Kent Law Review*, vol. 70, p. 1631-1676.
— (1999), « Vitae Necisque Potestas », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 48, n° 2, p. 203-223.
Westenholz, Joan Goodnick (1989), « *Tamar*, *Qedesa, Qadistu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia », *Harvard Theological Review*, vol. 82, p. 245-265.
Westermann, William L. (1955), *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphie, American Philosophical Society.
Whelan, T. S. (1979), *The Pawnshop in China*, Ann Arbor, Centre for Chinese Studies, University of Michigan.
Whitaker, C. W. A. (2002), *Aristotle's De Interpretatione : Contradiction and Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.

WHITE, Jenny Barbara (2004), *Money Makes Us Relatives : Women's Labor in Urban Turkey*, Londres, Routledge.
WHITING, John Roger Scott (1971), *Trade Tokens : A Social and Economic History*, Londres, Newton Abbot.
WIEDEMANN, Thomas (1981), *Greek and Roman Slavery*, New York, Routledge.
WIENER, Margaret J. (1995), *Visible and Invisible Realms : Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*, Chicago, University of Chicago Press.
WILBUR, C. Martin (1943), *Slavery in China during the Former Han Dynasty*, Chicago, Chicago Field Museum of Natural History, « Anthropological Series », vol. 34.
WILCKE, Claus (1985), « Familiengründung im alten Babylonien », *in* E. W. Müller (éd.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, Fribourg et Munich, Alber, p. 213-317.
WILLIAMS, Brett (2004), *Debt for Sale : A Social History of the Credit Trap*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
WILLIAMS, Carl O. (1937), *Thraldom in Ancient Iceland : A Chapter in the History of Class Rule*, Chicago, University of Chicago Press.
WILLIAMS, Eric (1996), *Capitalisme et esclavage* [1944], trad. fr., Paris, Présence africaine.
WILLIAMSON, George Charles (1889), *Trade Tokens Issued in the Seventeenth Century in England, Wales, and Ireland, by Corporations, Merchants, Tradesmen, etc. Illustrated by Numerous Plates and Woodcuts, and Containing Notes of Family, Heraldic, and Topographical Interest respecting the Various Issuers of the Tokens*, Londres, E. Stock.
WILSON, Monica Hunter (1951), « Witch Beliefs and Social Structure », *The American Journal of Sociology*, vol. 56, n° 4, p. 307-331.
WINK, André (2002), *Al-Hind : Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th centuries*, Leyde, E. J. Brill.
WIRSZUBSKI, Chaim (1950), *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press.
WOLF, Robert L. (1954), « The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son : Castile and the Latin Empire of Constantinople », *Speculum*, vol. 29, p. 45-85.

WONG, Roy Bin (1997), *China Transformed : Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca, Cornell University Press.
— (2002), « Between Nation and World : Braudelian Regions in Asia », *Review*, vol. 26, n° 1, p. 1-45.
WOOD, Diana (2002), *Medieval Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
WORDIE, J. R. (1983), « The Chronology of English Enclosure, 1500-1914 », *Economic History Review*, 2e série, vol. 26, p. 483-505.
WRAY, L. Randall (1990), *Money and Credit in Capitalist Economies*, Aldershot, Edward Elgar.
— (1998), *Understanding Modern Money : The Key to Full Employment and Price Stability*, Cheltenham, Edward Elgar.
— (1999), « An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present », *Journal of Post Keynesian Economics*, vol. 21, n° 4, p. 679-687.
— (2000), *Credit and State Theories of Money*, Cheltenham, Edward Elgar.
WRIGHT, David P. (2009), *Inventing God's Law : How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford, Oxford University Press.
WRIGHTSON, Keith (1980), « Two Concepts of Order : Justices, Constables and Jurymen in Seventeenth-Century England », *in* John Brewer et John Styles (éd.), *An Ungovernable People : The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Londres, Hutchinson, p. 21-46.
WRIGHTSON, Keith, et LEVINE, David (1979), *Poverty and Piety in an English Village*, Cambridge, Cambridge University Press.
XU, Zhuoyun, et DULL, Jack L. (1980), *Han Agriculture : The Formation of Early Chinese Agrarian Economy, 206 B.C.-A.D. 220*, Seattle, University of Washington Press.
YANG, Bin (2002), « Horses, Silver, and Cowries : Yunnan in Global Perspective », *Journal of World History*, vol. 15, n° 3, p. 281-322.
YANG, Lien-sheng (1971), *Money and Credit in China : A Short History*, Cambridge, Harvard University Press, « Harvard-Yenching Institute Monographs », n° 12.
YATES, Robin D. S. (2002), « Slavery in Early China : A Socio-Cultural Approach », *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 3, n° 1/2, p. 283-331.

YOFFEE, Norman (1998), « The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 41, n° 3, p. 312-343.

YÜ, Ying-shih (1967), *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*, Berkeley, University of California Press.

YUNG-TI, Li (2006), « On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China », *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 5, p. 1-26.

ZELL, Michael (1996), « Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry », *The Economic History Review*, nouvelle série, vol. 49, n° 4, p. 667-691.

ZMORA, Hillay (2006), « The Princely State and the Noble Family : Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century », *The Historical Journal*, vol. 49, p. 1-21.

ZÜRCHER, Erik (1958), *The Buddhist Conquest of China : The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leyde, E. J. Brill, vol. 11 de « Sinica Leidensia ».

Notes

Chapitre 1. L'expérience de la confusion morale

1. Avec le résultat prévisible qu'ils n'ont pas vraiment été construits pour faciliter la circulation des Malgaches dans leur propre pays, mais surtout pour transporter les produits des plantations jusqu'aux ports afin de gagner les devises nécessaires au financement des divers projets, à commencer par la construction de ces routes et chemins de fer.

2. Les États-Unis, par exemple, n'ont reconnu la république d'Haïti qu'en 1860. La France a obstinément maintenu son exigence, et la république d'Haïti a finalement été forcée de payer l'équivalent de 21 milliards de dollars de 1925 à 1946 – période qu'Haïti a passée en grande partie sous occupation militaire américaine.

3. May (1865-1866), t. II, p. 328. L'État jugeant peu convenable de financer l'entretien de prodigues imprévoyants, les détenus étaient censés assumer intégralement le coût de leur incarcération. S'ils ne pouvaient pas, on les laissait simplement mourir de faim.

4. À l'écrasante majorité des individus, si nous considérons nos obligations fiscales comme des dettes – et il existe un lien étroit entre les deux, c'est le moins qu'on puisse dire : au fil de l'histoire, la raison la plus fréquente de s'endetter a toujours été la nécessité de réunir les sommes nécessaires pour payer l'impôt.

5. Finley (1960), p. 63 ; (1975), p. 104 ; [1963] (1979), p. 36 ; (1984), p. 120 ; (1985*a*), p. 159 *sq.* Et ce ne sont que les références que j'ai pu retrouver. Ce qu'il dit de la Grèce et de Rome est tout aussi vrai du Japon, de l'Inde ou de la Chine.

6. Galey (1980).

7. Jacques de Vitry, *in* Le Goff (1986), p. 68.

8. Kyokai (Keikai), *Record of Miraculous Events in Japan* (*c.* 822), Récit 26, cité *in* LaFleur (1986), p. 36. Voir aussi Nakamura (1996), p. 257-259.

9. *Ibid.*, p. 36.

10. *Ibid.*, p. 37.

11. Simon Johnson, qui était à l'époque l'économiste en chef du FMI, l'a dit avec concision dans un article récemment publié dans *The Atlantic* : « Les régulateurs, les législateurs et les universitaires étaient quasi unanimes à supposer que les dirigeants de ces banques savaient ce qu'ils faisaient. Rétrospectivement, il est clair qu'ils ne le savaient pas. La division des produits financiers d'AIG, par exemple, a fait 2,5 milliards de dollars de profits avant impôts en 2005, pour l'essentiel en assurant en solde des titres complexes et mal compris. Cette stratégie qui consiste, dit-on souvent, à "ramasser quelques centimes devant un rouleau compresseur" est rentable en temps normal et catastrophique les mauvaises années. L'automne dernier, AIG avait des polices d'assurance en cours de validité sur plus de 400 milliards de dollars de titres. À ce jour, l'État américain, pour sauver cette compagnie, a engagé près de 180 milliards de dollars d'investissements et de prêts afin de couvrir des pertes que les modèles sophistiqués de prévision du risque d'AIG avaient déclarées pratiquement impossibles » (Johnson 2009). Johnson néglige, bien sûr, une hypothèse : peut-être AIG savait-elle parfaitement ce qui finirait par arriver mais n'en avait cure, car elle savait que le rouleau compresseur allait écraser quelqu'un d'autre.

12. En revanche, l'Angleterre a eu une législation nationale des faillites dès 1571. Aux États-Unis, une première tentative pour élaborer une loi fédérale des faillites a échoué en 1800 ; une législation a été brièvement en vigueur de 1867 à 1878 pour aider les vétérans endettés de la guerre de Sécession, mais on a fini par l'abolir en invoquant des raisons morales (pour une bonne histoire récente, voir Mann 2002). Quand on réforme la législation des faillites en Amérique, c'est plus souvent pour durcir ses termes que pour les assouplir. C'est ce qui s'est passé avec les réformes de 2005, votées par le Congrès à la demande pressante du secteur financier juste avant le grand krach du crédit.

13. Le « fonds d'aide aux emprunteurs immobiliers » créé après le renflouement, par exemple, n'a aidé qu'un infime pourcentage de ceux qui l'ont sollicité, et il n'y a eu aucune initiative pour assouplir les lois sur la faillite qui, sous la pression du secteur financier, venaient d'être considérablement durcies en 2005, deux ans seulement avant le grand effondrement.

14. Chris Serres et Glenin Howatt, « In Jail for Being in Debt », *Star Tribune* de Minneapolis-St. Paul, 9 juin 2010, <www.startribune.com/local/95692619.html>.

15. Angela Jameson et Elizabeth Judge, « IMF Warns Second Bailout Would "Threaten Democracy" », <business.timesonline.co.uk/tol/business/economics/article6928147.ece#cid=OTC-RSS&attr=1185799> (consulté le 25 novembre 2009).

Chapitre 2. Le mythe du troc

1. Case, Fair, Gärtner et Heather (1996), p. 564.

2. *Ibid.*

3. Begg, Fischer et Dornbuch (1999), p. 125 ; Maunder, Myers, Wall et Miller (1991), p. 310 ; Parkin et King (1995), p. 65.

4. Stiglitz et Driffill (2000), p. 521.

5. Aristote, *Politique*, I, 9, 1257 a 5-6.

6. Il n'est pas évident non plus qu'il s'agisse vraiment de troc ici. Aristote emploie le mot *metadosis*, qui à son époque signifiait normalement « partage » ou « répartition ». Depuis Smith, on le traduit généralement par « troc », mais, comme Karl Polanyi ([1957] 2008*b*, p. 105-106) l'a souligné depuis longtemps, c'est probablement inexact, sauf si Aristote conférait au terme un sens entièrement nouveau. Les théoriciens des origines de la monnaie grecque, de Laum (1924) à Seaford (2004), ont souligné que la coutume de la répartition des biens (par exemple le butin de guerre, la viande sacrificielle) a probablement joué un rôle crucial dans le développement de cette monnaie. (Pour une critique de la tradition aristotélicienne, qui postule qu'Aristote parle bien du troc, voir Fayazmanesh 2006.)

7. Sur cette littérature, voir Jean-Michel Servet (1994 ; 2001). Il signale aussi qu'au XVIII^e^ siècle ces comptes rendus se sont soudain évanouis : ils ont cédé la place à une série interminable de scènes de « troc primitif » dans les récits de voyage sur l'Océanie, l'Afrique et les Amériques.

8. *Richesse des nations*, I, II (Smith [1776] 1991, t. I, p. 81). Comme nous le verrons, le thème semble avoir été emprunté à des sources bien plus anciennes.

9. Si nous nous demandons « sur quel principe de l'esprit humain est fondée cette disposition au troc, on verra qu'elle provient de l'inclination naturelle de chacun à persuader. L'acte de proposer un shilling, acte dont la signification nous paraît si évidente et si claire, consiste, en réalité, à présenter un argument pour inciter quelqu'un à faire telle ou telle chose comme si c'était de son intérêt de le faire » (*Leçons sur la jurisprudence*, VI, 56 ; Smith [1762] 2009, p. 516-517). Il est fascinant de le constater : l'hypothèse selon laquelle la notion d'échange est le fondement de nos fonctions mentales et se manifeste à la fois dans le langage (comme échange de mots) et dans l'économie (comme échange de biens matériels) remonte à Adam Smith. La plupart des anthropologues l'attribuent à Claude Lévi-Strauss (1958, p. 326-327).

10. L'allusion aux bergers suggère qu'il a peut-être à l'esprit une autre région du monde, mais, ailleurs, ses exemples – tel l'échange d'un cerf contre un castor – montrent clairement qu'il pense aux forêts du nord-est de l'Amérique du Nord.

11. *Richesse des nations*, I, II (Smith [1776] 1991, t. I, p. 83).

12. *Ibid.*, I, IV (Smith [1776] 1991, t. I, p. 91-92).

13. *Ibid.* (Smith [1776] 1991, t. I, p. 92).

14. *Ibid.* (Smith [1776] 1991, t. I, p. 93).

15. L'idée d'une succession d'étapes historiques allant du troc à la monnaie puis au crédit semble en fait avoir été formulée pour la première fois dans les cours d'un banquier italien nommé Bernardo Davanzati (1529-1606 ; voir Waswo 1996). Des historiens allemands de l'économie l'ont développée pour en faire une théorie explicite. Bruno Hildebrand (1864) a posé un stade préhistorique du troc, un stade antique du monnayage, puis, après un certain retour au troc au Moyen Âge, un stade moderne de l'économie de crédit. Cette théorie a pris sa forme canonique dans l'œuvre de son élève Karl Bücher (1907). Cette succession est aujourd'hui devenue une évidence universellement admise, et elle réapparaît tacitement au moins chez Marx et explicitement chez Simmel – même si, répétons-le, la quasi-totalité de la recherche historique ultérieure l'a démentie.

16. Bien qu'elles aient fait forte impression à beaucoup d'autres. L'œuvre de Morgan, en particulier (1851 ; 1881 ; [1877] 1971), qui insistait à la fois sur la propriété collective et sur l'extraordinaire importance des femmes, dont les conseils contrôlaient en grande partie la vie économique, a tant influencé de nombreux penseurs révolutionnaires, notamment Marx et Engels, que ces informations ont servi de base à une sorte de contre-mythe, celui du communisme primitif et du matriarcat primitif.

17. Anne Chapman (1980) va encore plus loin : s'il faut définir le troc pur, écrit-elle, comme une activité qui ne vise qu'à échanger des objets et pas à reconfigurer des relations entre personnes, il n'a peut-être jamais existé. Voir aussi Heady (2005).

18. Oberg (1953), p. 97.

19. On devine que, chez ces jeunes hommes et jeunes femmes accoutumés à passer presque tout leur temps avec une douzaine, peut-être, d'autres personnes de leur âge, la tentation de diversifier ses expériences sexuelles était nécessairement assez forte.

20. Berndt (1951), p. 161 ; cf. Gudeman (2001), p. 124-125, qui donne une analyse très semblable à la mienne.

21. Berndt (1951), p. 162.

22. Même si, comme nous le verrons, on ne saurait dire qu'aujourd'hui les transactions internationales des milieux d'affaires n'ont jamais rien à voir avec la musique, la danse, la bonne chère, la drogue, les prostituées hors de prix ou la possibilité de la violence. Pour un exemple entre mille qui souligne les deux derniers points, voir Perkins (2005).

23. Lindholm (1982), p. 116.

24. Servet (2001, p. 20-21) compile un nombre considérable de termes de ce genre.

25. L'idée est si évidente qu'il est stupéfiant qu'elle n'ait pas été formulée plus souvent. Le seul économiste classique, à ma connaissance, à avoir envisagé la possibilité que le paiement différé aurait pu rendre le troc inutile est Ralph Hawtrey (1935, p. 2-3, cité *in* Einzig 1949, p. 375). Tous les autres postulent simplement, sans raison, que tout échange, même entre voisins, devait nécessairement être une « transaction *spot* », comme disent les économistes.

26. Bohannan (1955), Barth (1969). Cf. Munn (1986), Akin et Robbins (1998). On trouvera un bon résumé du concept dans Gregory (1982), p. 48-49. Il donne l'exemple d'un système utilisé dans les montagnes de Papouasie-Nouvelle-Guinée, qui a six rangs d'objets précieux : les cochons et les casoars vivants occupent le rang le plus élevé ; les « pendentifs en nacre, côtes de porc, haches de pierre, coiffures en plumes de casoar et serre-tête en cauris », le second ; etc. Les articles ordinaires

de consommation sont confinés aux deux derniers rangs, qui regroupent respectivement les denrées alimentaires de luxe et les légumes de base.

27. Voir Servet (1998), Humphrey (1985).

28. Sur ce point, l'article classique est Radford (1945).

29. Dans les années 1600 au moins, on appelait réellement « monnaie imaginaire » les vieilles valeurs carolingiennes – tout le monde ayant persisté à utiliser les livres, sous et deniers (ou les livres, shillings et pence) durant cet intervalle de huit cents ans, même si, pendant l'essentiel de cette période, les pièces réelles étaient entièrement différentes, ou simplement n'existaient pas (Einaudi 1936).

30. Autres exemples où le troc coexiste avec la monnaie : Orlove (1986) ; Barnes et Barnes (1989).

31. C'est l'un des inconvénients de voir votre livre devenir un classique : souvent, on va aller vérifier ce genre d'exemples. (L'un des avantages est que, même si l'on constate que vous vous êtes trompé, on continuera à vous citer comme une autorité.)

32. Innes (1913), p. 378. « Il suffit d'un instant de réflexion, poursuit-il, pour voir qu'un produit de base ne pourrait pas être utilisé comme monnaie, parce que, *par hypothèse*, le moyen d'échange doit être également recevable par tous les membres de la communauté. Donc, si les pêcheurs payaient leurs fournitures en morues, les commerçants auraient également dû payer leur morue en morue, ce qui est évidemment absurde. »

33. Il semble que les temples soient venus d'abord ; les palais, qui ont acquis toujours plus d'importance avec le temps, ont repris leur système d'administration.

34. Là-dessus, Smith ne rêvait pas : le terme technique actuel pour désigner ce type de lingot est « *hacksilber* », « argent concassé » (par exemple, Balmuth 2001).

35. À comparer avec Grierson (1977), p. 17, pour des parallèles égyptiens.

36. Par exemple, Hudson (2002), p. 25 ; (2004), p. 114.

37. Innes (1913), p. 381.

38. L'ouvrage monumental de Peter Spufford, *Money and Its Use in Medieval Europe* (1988), qui consacre des centaines de pages à l'extraction de l'or et de l'argent, au monnayage et à l'altération des pièces, ne fait que deux ou trois mentions des divers types de monnaies symboliques en plomb ou en cuir ou des petits dispositifs de crédit avec lesquels les gens ordinaires semblent avoir effectué l'écrasante majorité de leurs transactions quotidiennes. Là-dessus, dit-il, « nous ne pouvons pratiquement rien savoir » (1988, p. 336). Un exemple encore plus spectaculaire est celui des bâtons de taille (ou de comptage), dont nous allons beaucoup parler : l'usage de ces bâtons en lieu et place d'argent liquide était très répandu au Moyen Âge, mais il n'y a eu pratiquement aucune recherche systématique sur le sujet, notamment hors d'Angleterre.

Chapitre 3. Dettes primordiales

1. Heinsohn et Steiger (1989) suggèrent même que, si leurs collègues économistes n'ont pas abandonné cette fable, c'est surtout parce que les anthropologues n'ont pas encore proposé d'alternative aussi convaincante. Il reste que, dans leur quasi-totalité, les histoires de la monnaie commencent invariablement par des récits fantaisistes sur le troc. Un autre expédient consiste à se replier sur des définitions purement tautologiques : si on appelle « troc » toute relation économique qui n'utilise pas la monnaie, alors toute transaction économique où la monnaie n'intervient pas, quels que soient sa forme ou son contenu, est nécessairement du troc. Glyn Davies (1996, p. 11-13) qualifie ainsi de « troc » même les potlatchs des Kwakiutl.

2. Nous oublions souvent qu'il y avait dans tout cela un puissant élément religieux. Newton lui-même n'avait absolument rien d'un athée – il a d'ailleurs essayé d'utiliser ses aptitudes

mathématiques pour confirmer que le monde avait réellement été créé, comme l'avait soutenu l'évêque Ussher, vers le 23 octobre 4004 av. J.-C.

3. Adam Smith utilise pour la première fois l'expression « main invisible » dans son *Astronomie* (III, 2), mais, dans *Théorie des sentiments moraux* (IV, 1, 10), il écrit explicitement que la main invisible du marché est celle de la « Providence ». Sur la théologie de Smith en général, voir Nicholls (2003), p. 35-43 ; sur son lien possible avec l'islam médiéval, voir *infra*, chap. 10.

4. Samuelson (1982), t. I, p. 79. Voir Heinsohn et Steiger (1989) pour une critique de cette position ; voir aussi Ingham (2004).

5. Pigou (1949). Boianovsky (1993) retrace l'histoire de l'expression.

6. « Nous ne connaissons aucune économie où a lieu un troc systématique sans présence de la monnaie » (Fayazmanesh 2006, p. 87 – qui donne au mot le sens de « monnaie de compte »).

7. Sur le rôle qu'a joué l'État pour promouvoir le « marché autorégulateur » en général, voir Polanyi [1949] (1983). L'orthodoxie économique admise affirme que, si l'État n'intervient pas, un marché émergera naturellement, sans qu'il soit besoin de créer préalablement des institutions juridiques, policières et politiques appropriées ; mais elle a été réfutée avec éclat quand les idéologues du libre marché ont essayé d'imposer ce modèle en ex-Union soviétique dans les années 1990.

8. Comme à son habitude, Innes le dit avec élégance : « L'œil n'a jamais vu, la main n'a jamais touché un dollar. Tout ce que nous pouvons toucher ou voir est une promesse d'effectuer un paiement ou de rembourser une dette d'un montant appelé un dollar. » Il en va de même, précise-t-il, « pour toutes nos mesures. Nul n'a jamais vu une once, un pied, une heure. Un pied est la distance entre deux points fixes, mais ni la distance ni les points n'ont d'existence matérielle » (1914, p. 155).

9. Notons que cela suppose un moyen de calculer ces valeurs – autrement dit, l'existence préalable d'une forme de monnaie de compte. C'est peut-être une évidence, mais elle semble avoir échappé à quantité d'anthropologues.

10. Pour donner une certaine idée de l'échelle, même la cité-État commerçante de Hong Kong, au territoire relativement limité, a actuellement environ 23,3 milliards de dollars en circulation. Puisqu'elle compte à peu près 7 millions d'habitants, c'est plus de 3 000 dollars de Hong Kong par habitant.

11. « On peut faire remonter la théorie étatique au début du XIX^e^ siècle et à l'ouvrage d'[Adam] Müller *Essai sur une nouvelle théorie de la monnaie*, qui tentait d'expliquer la valeur de la monnaie en en faisant une expression de la confiance collective et de la volonté nationale ; elle a atteint son apogée avec *Théorie étatique de la monnaie* de [G. F.] Knapp, dont la première édition allemande a été publiée en 1905. Knapp jugeait absurde d'essayer de comprendre la monnaie "sans l'idée de l'État". La monnaie n'est pas un moyen terme qui naît de l'échange. C'est plutôt un moyen de calculer et de régler des dettes, dont les plus importantes sont les dettes fiscales » (Ingham 2004, p. 47). Le livre d'Ingham est un exposé admirable de la position chartaliste, et on y trouvera, de façon bien plus détaillée, une grande partie du raisonnement que je tiens ici. Néanmoins, comme on le verra clairement plus loin, je m'écarte aussi de lui sur certains points.

12. En anglais : *pounds*, *shillings* et *pence*.

13. Einaudi (1936). Cipolla (1967) l'appelle « monnaie fantôme ».

14. Sur les bâtons de taille : Jenkinson (1911 ; 1924) ; Innes (1913) ; Grandell (1977) ; Baxter (1989) ; Stone (2005).

15. Snell (1919, p. 240) note que les rois, quand ils faisaient le tour de leurs domaines, saisissaient parfois du bétail ou d'autres biens par droit de « préemption » et payaient alors en bâtons de taille, mais qu'il était ensuite très difficile d'amener leurs représentants à régler la somme due : « Les sujets étaient contraints de vendre ; et il y avait pire : les fournisseurs du roi avaient l'habitude de ne pas payer en liquide, mais au moyen d'un bâton de taille de l'Échiquier ou d'une bastonnade ! […] En

pratique, on découvrait qu'il n'était pas facile de se faire payer dans le cadre de ce système, qui se prêtait aux pires exactions et a été le thème de nombreuses complaintes dans notre ancienne poésie populaire. »

16. Notons aussi avec intérêt qu'à l'époque d'Adam Smith la Banque d'Angleterre tenait toujours ses comptes internes avec des bâtons de taille : elle n'a abandonné cette pratique qu'en 1826.

17. Voir Engels (1978) pour une étude classique de ce type de problème.

18. C'est une théorie particulièrement attrayante pour les débiteurs, et on le comprend, puisqu'elle voit la dette comme un arrangement social n'ayant rien d'immuable, mais créé par des politiques de l'État qui peuvent être facilement réorientées. Sans parler de l'intérêt pour eux des politiques inflationnistes, qui les avantagent.

19. Sur l'impôt, Jacob (1987) ; pour l'étude sur le village betsimisaraka, Althabe (1968) ; pour des études de cas analogues à Madagascar, Fremigacci (1976), Rainibe (1982), Schlemmer (1983), Feeley-Harnik (1991). Pour la politique fiscale coloniale en Afrique en général, Forstater (2005 ; 2006).

20. Ainsi, par exemple, Heinsohn et Steiger (1989), p. 188-189.

21. Les mines d'argent se trouvaient dans le Midwest, et l'adoption du bimétallisme, où la devise reposait potentiellement à la fois sur l'or et sur l'argent, était perçue comme un pas vers une libre monnaie de crédit, et vers l'autorisation de la création de monnaie par les banques locales. La fin du XIX^e^ siècle a vu aux États-Unis l'apparition du capitalisme moderne des grandes sociétés, qui s'est heurté à une résistance acharnée ; la centralisation du système bancaire a été un champ de bataille majeur, et le mutualisme – les organismes populaires et démocratiques (sans but lucratif) de banque et d'assurance –, l'une des formes principales de ce combat. Les bimétallistes étaient les successeurs plus modérés des *Greenbackers* : ceux-ci revendiquaient une devise entièrement détachée de la monnaie, comme celle que Lincoln avait imposée pendant une brève période au cours de la guerre de Sécession (Dighe 2002 donne un bon résumé du contexte historique).

22. Ils ne sont devenus des souliers de rubis que dans le film.

23. Certains ont même suggéré que Dorothée représentait Teddy Roosevelt, puisque, au niveau syllabique, « dor-o-thee » est identique à « thee-o-dor » (à l'envers).

24. Voir Littlefield (1963) et Rockoff (1990) pour une argumentation détaillée sur *Le Magicien d'Oz* comme « allégorie monétaire ». Baum n'a jamais reconnu que son livre eût un sous-texte politique, mais même ceux qui doutent qu'il en ait mis un intentionnellement (par exemple Parker 1994 ; cf. Taylor 2005) admettent que ce sens lui a été rapidement attribué – il y avait déjà des références politiques explicites dans l'adaptation théâtrale de 1902, deux ans seulement après la publication initiale du livre.

25. On pourrait tout aussi facilement soutenir que Reagan a pratiqué une forme extrême de keynésianisme militaire en utilisant le budget du Pentagone pour créer des emplois et stimuler la croissance ; quoi qu'il en soit, l'orthodoxie monétaire a été très vite abandonnée, même dans le discours, chez ceux qui géraient réellement le système.

26. Voir Ingham (2000).

27. Keynes (1930), p. 4-5.

28. On appelle cet argument le paradoxe de la banque. En voici une version extrêmement simplifiée. Supposons qu'il n'existe qu'une seule banque. Même si cette banque vous consent un prêt de 1 000 milliards de dollars ne reposant sur aucun actif à elle, vous finirez par remettre cet argent à la banque : celle-ci aura alors 1 000 milliards de dollars de dette et 1 000 milliards d'actifs, situation parfaitement équilibrée. Si la banque vous facture pour le prêt des intérêts supérieurs à ceux qu'elle vous verse pour le dépôt (comme le font toujours les banques), elle dégagera aussi un profit. Tout cela reste vrai si vous dépensez les 1 000 milliards – celui qui recevra l'argent devra le remettre à la

banque. Keynes souligne qu'en réalité l'existence d'une multiplicité de banques ne change rien, pourvu que les banquiers coordonnent leurs efforts, ce qu'ils font toujours.

29. J'ajouterai que ce postulat fait écho à la logique de la théorie économique néoclassique : elle suppose que tous les dispositifs institutionnels fondamentaux qui définissent le contexte de l'activité économique ont fait l'objet d'un accord entre toutes les parties à un point imaginaire du passé, et que, depuis, tout a existé et existera toujours à l'équilibre. Notons bien que Keynes a explicitement rejeté ce postulat dans sa théorie de la monnaie (Davidson 2006). Les théoriciens contemporains du contrat social, soit dit en passant, raisonnent de la même façon : il n'est pas nécessaire de supposer que cela s'est vraiment produit ; il suffit de dire que cela aurait pu se passer et d'agir comme si cela s'était passé.

30. Michel Aglietta est marxiste, et il est l'un des fondateurs de l'« école de la régulation » ; André Orléan est un adepte de l'« économie des conventions » (préconisée par Thévenot et Boltanski). La théorie de la dette primordiale a été essentiellement développée par un groupe de chercheurs entourant ces deux économistes, d'abord dans *La Violence de la monnaie* (1992), qui usait d'un cadre d'analyse psychanalytique, girardien, puis dans un ouvrage collectif intitulé *Souveraineté, légitimité de la monnaie* (1995) et dans un recueil intitulé *La Monnaie souveraine* (Aglietta *et al.* 1998) réunissant les contributions de onze auteurs. Les deux derniers ouvrages abandonnent la problématique de René Girard et recourent à celle de Louis Dumont. Ces dernières années, le principal défenseur de cette position a été un autre régulationniste, Bruno Théret (1992 ; 1995 ; 2007 ; 2008). Malheureusement, aucun de ces travaux ou presque n'a été traduit en anglais, bien qu'on puisse trouver un résumé de bon nombre des contributions d'Aglietta dans Grahl (2000).

31. Par exemple, Randall Wray (1990 ; 1998 ; 2000) et Stephanie Bell (1999 ; 2000) aux États-Unis, ou Geoffrey Ingham (1996 ; 1999 ; 2004) en Grande-Bretagne. Michael Hudson et d'autres membres de l'ISCANEE [International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economies, « Réunion internationale de chercheurs sur les économies du Proche-Orient antique »] ont repris des éléments de cette théorie, mais, à ma connaissance, ils ne l'ont jamais adoptée intégralement.

32. **Rna*. Malamoud (1980, p. 40-41) note que dans le texte le plus ancien, déjà, ce mot signifiait à la fois « bien qu'on a reçu d'autrui contre promesse de le restituer, ou d'en restituer (au moins) l'équivalent » et « crime » ou « faute ». De même, Olivelle (1993, p. 48) note que **rna* « peut signifier faute, crime ou culpabilité – souvent simultanément ». Mais on n'emploie pas ce mot pour parler d'un « devoir ». Pour un exemple typique des prières les plus anciennes dans le but d'être délivré de la dette, voir *Atharva Veda*, Livre VI, hymnes 117, 118 et 119.

33. *Satapatha Brahmana*, III, 6, 2, 16 (trad. fr., Malamoud 1980, p. 50).

34. Comme l'a relevé Sylvain Lévy, le mentor de Marcel Mauss, si l'on prenait la doctrine brahmanique au sérieux, « le seul sacrifice authentique serait le suicide » (1898, p. 133 ; de même, A. B. Keith 1925, p. 459). Mais personne, bien sûr, n'a vraiment poussé l'interprétation aussi loin.

35. Plus précisément, il offrait au sacrifiant un moyen de sortir d'un monde dans lequel tout, lui compris, était une création des dieux, pour se fabriquer un corps immortel, divin, monter au ciel, et donc « naître dans un monde qu'il a lui-même créé » (*Satapatha Brahmana*, VI, 2, 2, 27), où toutes les dettes pouvaient être remboursées et où il pouvait racheter aux dieux son corps mortel abandonné (voir, par exemple, Lévi 1898, p. 130-132 ; Malamoud 1980, p. 51-53). C'est sûrement l'une des assertions de l'efficacité du sacrifice les plus ambitieuses jamais énoncées, mais en Chine, à peu près à la même époque, certains prêtres avançaient des idées semblables (Puett 2002).

36. Le mot est traduit par « saints » dans le texte que j'ai mis en exergue au chapitre, mais, puisqu'il renvoie aux auteurs des textes sacrés, le terme « sages » semble approprié.

37. Je fusionne ici deux versions légèrement différentes : la première, dans le *Tattitiya Sarphita* (6, 3, 10, 5), dit que tous les brahmanes naissent *avec* une dette, mais ne cite que les dieux, les Pères et les sages, sans évoquer le devoir d'hospitalité ; la seconde, dans le *Satapatha Brahmana* (I, 7, 2, 1-6),

dit que tous les hommes naissent *comme* une dette et énumère les quatre catégories – mais semble en réalité parler des membres de sexe masculin des castes de « deux fois nés ». Pour une analyse complète, voir Malamoud (1980) et Olivelle (1993), p. 46-55, ainsi que Malamoud (1998).

38. Théret (1998), p. 590.

39. « L'ultime règlement de cette dette fondamentale est le sacrifice du vivant pour apaiser les ancêtres et/ou les divinités du cosmos et leur exprimer de la gratitude » (Ingham 2004, p. 90).

40. *Ibid.* Il cite Hudson (2002, p. 102-103) sur les termes signifiant « culpabilité » ou « péché », mais, nous le verrons, l'idée remonte à Grierson (1977, p. 22-23).

41. Laum (1924). Son raisonnement sur l'origine de la monnaie en Grèce, qu'il situe dans les distributions des temples, est fascinant et a été repris par des auteurs contemporains comme Seaford (2004) et, partiellement, Hudson (par exemple 2003), mais c'est en fait une théorie sur l'origine des pièces de monnaie.

42. Plus que ce que je pourrais jamais rêver de tenter de citer. Il existe deux livres de référence sur la « monnaie primitive », celui de Quiggin et celui d'Einzig, tous deux publiés, curieusement, la même année, 1949. L'un et l'autre sont dépassés dans leurs analyses mais contiennent quantité de matériaux utiles.

43. Le mot français *payer* (dont provient l'anglais *pay*) dérive du latin *pacare*, « pacifier », « faire la paix avec ». *Pacare* est lui-même lié à *pacere*, « conclure un accord avec une partie lésée » (Grierson 1977, p. 21).

44. *Ibid.*, p. 20.

45. En fait, observe Grierson, les auteurs des codes semblent souvent pratiquer une forme d'autodérision délibérée, comme dans le texte irlandais qui précise qu'on peut demander une indemnisation pour une piqûre d'abeille, mais qu'il faut en déduire le coût de l'abeille morte (*ibid.*, p. 26).

46. Nous avons aussi quantité de mythes et d'hymnes de la Mésopotamie ancienne, par exemple – mais la plupart ont été découverts dans les ruines de bibliothèques antiques qui regorgeaient également d'archives judiciaires, de contrats d'affaires et de correspondances personnelles. Dans le cas des textes sanscrits les plus anciens, nous avons une littérature religieuse et rien d'autre. De plus, puisqu'il s'agit de textes qui ont été transmis au mot près de maître à disciple pendant des millénaires, nous ne pouvons même pas dire avec un minimum de précision où et quand ils ont été écrits.

47. Les prêts à intérêt existaient certainement en Mésopotamie, mais ils ne sont apparus en Égypte qu'à l'époque hellénistique, et dans le monde germanique plus tard encore. Le texte parle du « tribut que je dois à Yama », formule qui *pourrait* désigner « l'intérêt », mais l'étude exhaustive des sources juridiques indiennes de haute époque dans *History of Dharmasastra* de Kane (1968, t. III, p. 411-461) n'aboutit à aucune conclusion claire sur le moment où l'intérêt est apparu ; Kosambi (1996, p. 148) estime que c'est peut-être en 500 av. J.-C., mais il reconnaît qu'il s'agit d'une conjecture.

48. La Mésopotamie, l'Égypte et la Chine viennent immédiatement à l'esprit. Cela dit, l'assimilation de la vie à un prêt consenti par les dieux n'est pas une idée exclusivement indienne : il semble qu'elle ait surgi spontanément dans la Grèce antique, à peu près au même moment que les pièces de monnaie et les prêts à intérêt. « Nous sommes tous dus à la mort », écrivait le poète Simonide vers 500 av. J.-C. « On avait le sentiment que la vie était un prêt remboursable par la mort ; [c'était devenu] une formule presque proverbiale » (Millet 1991*a*, p. 6). Aucun auteur grec, à ma connaissance, ne lie explicitement cette idée au sacrifice, bien qu'on puisse soutenir, si l'on veut, qu'un personnage de Platon, Céphale, le fait implicitement dans un passage de la *République* (331d).

49. Hubert et Mauss (1899) donnent une bonne vue d'ensemble de la littérature antique à cet égard.

50. Finley (1984). [Cette phrase se trouve p. 90 de l'édition anglaise de 1981 mais ne figure pas dans la traduction française – *NdT*.]

51. C'était une distinction un peu formelle ; en pratique, elle signifiait que les fonds levés en Perse étaient considérés techniquement comme des « dons », mais elle montre la puissance du principe (Briant 2006, p. 398-399).

52. Il est certain que l'Égypte pharaonique et la Chine impériale ont levé des impôts directs sous diverses formes – monnaie, nature ou travail –, dans des proportions différentes selon les époques. Dans l'Inde antique, les républiques *gana-sangha* ne semblent pas avoir exigé des impôts de leurs citoyens, mais les monarchies qui ont fini par les remplacer l'ont fait (Rhys Davies 1922, p. 198-200). Ce que je soutiens ici, c'est que l'impôt n'était pas inévitable et qu'il était souvent perçu comme l'effet d'une conquête.

53. Je suis ici le point de vue qui à mon avis reste majoritaire, même si, dans certains endroits, les palais dominaient pratiquement tout dès une époque très reculée et les temples étaient assez secondaires (voir Maekawa 1973-1974). Il y a là-dessus un débat animé, comme sur l'équilibre entre les possessions des temples, des palais, des clans et des particuliers selon les lieux et les époques, mais je me suis abstenu d'entrer dans ces controverses, malgré leur intérêt, sauf si elles avaient un impact direct sur mon argumentation.

54. Je suis l'interprétation de Hudson (2002), bien que d'autres – par exemple Steinkeller (1981), Mieroop (2002, p. 64) – suggèrent que l'origine de l'intérêt est peut-être plutôt à chercher dans les fermages.

55. Pour un bon résumé, voir Hudson (1993 ; 2002). Le sens d'*amargi* est donné pour la première fois dans Falkenstein (1954) ; voir aussi Kramer (1963), p. 79, et Lemche (1979), p. 16, n. 34.

56. Dans l'Égypte antique, il n'y avait pas de prêt à intérêt, et nous en savons assez peu sur les autres empires de la haute Antiquité, donc nous ne savons pas jusqu'à quel point cette pratique était inhabituelle. Mais le témoignage de la Chine est, pour le moins, significatif. Les théories chinoises de la monnaie ont toujours été résolument chartalistes ; et, dans le récit admis sur les origines du monnayage depuis l'époque Han au moins, le fondateur mythique de la dynastie Shang, troublé de voir tant de familles contraintes de vendre leurs enfants pendant les famines, crée des pièces de monnaie pour que l'État puisse les racheter et les rendre à leurs parents (voir *infra*, chap. 8).

57. Qu'est-ce qu'un sacrifice, au fond, sinon la reconnaissance qu'un acte comme celui d'ôter la vie à un animal, même s'il est nécessaire à notre subsistance, n'est pas à prendre à la légère mais dans un esprit d'humilité devant le cosmos ?

58. Sauf si le créancier doit lui-même de l'argent au récipiendaire : ce paiement permet alors à tout le monde de régler ses dettes, le cercle est bouclé. Cette remarque paraîtra peut-être hors sujet, mais ce type de règlement circulaire des dettes semble avoir été très courant tout au long de l'histoire : voir par exemple la description *infra*, chap. 11, des « règlements de comptes ».

59. Je n'attribue pas nécessairement cette position aux auteurs des Brahmanas ; je ne fais que suivre ce que je crois être la logique interne du raisonnement, en dialogue avec ses auteurs.

60. Malamoud (1980), p. 53.

61. Comte (1891), p. 295.

62. En France, particulièrement par des penseurs politiques comme Alfred Fouillée et Léon Bourgeois. Le second, dirigeant du Parti radical dans les années 1890, a fait de la notion de « dette sociale » l'un des fondements conceptuels de sa philosophie, le « solidarisme » – forme de républicanisme radical qui, soutenait-il, pouvait offrir une alternative et un moyen terme au marxisme révolutionnaire et au libéralisme de marché. L'idée était de surmonter la violence de la lutte des classes en s'appuyant sur un nouveau système moral, fondé sur la notion de dette partagée envers la société – dont l'État n'était, bien sûr, que l'administrateur et le représentant (Hayward 1959 ; Donzelot 1994 ; Jobert 2003). Politiquement, Émile Durkheim était aussi solidariste.

63. En tant que slogan, la formule est généralement attribuée à Charles Gide, le coopérativiste français de la fin du XIX^e^ siècle, mais elle était d'usage courant dans les cercles solidaristes. Elle est

devenue un principe important des cercles socialistes turcs de l'époque (Aydan 2003), et je me suis laissé dire, sans avoir jamais été en mesure de le vérifier, qu'elle l'a été aussi en Amérique latine.

Chapitre 4. Cruauté et rédemption

1. Hart (1986), p. 638.

2. Le terme technique pour désigner ce phénomène est « fiduciarité », le degré auquel la valeur ne repose pas sur la teneur en métal mais sur la confiance publique. Pour une bonne analyse sur la fiduciarité des monnaies antiques, voir Seaford (2004), p. 139-146. Presque toutes les pièces métalliques étaient surévaluées. Si l'État fixait leur valeur au-dessous de celle du métal, on allait les fondre, évidemment ; s'il la fixait à la valeur exacte du métal, les résultats étaient en général déflationnistes. Comme le fait remarquer Bruno Théret (2008, p. 826-827), même si les réformes de Locke, qui fixaient avec précision la valeur du souverain britannique à son poids d'argent, avaient des motivations idéologiques, elles ont eu des effets économiques désastreux. Certes, si la monnaie est altérée, ou sa valeur fixée trop loin au-dessus de sa teneur en métal, il peut en résulter de l'inflation. Mais l'analyse traditionnelle, qui soutient par exemple que la monnaie romaine a été, en définitive, détruite par son altération, est visiblement fausse, puisque l'inflation a mis des siècles à se manifester (Ingham 2004, p. 102-103).

3. Einzig (1949), p. 104 ; de semblables jetons de pari, en l'occurrence en bambou, circulaient dans les villes chinoises du désert de Gobi (*ibid.*, p. 108).

4. Sur la monnaie symbolique anglaise, voir Williamson (1889) ; Whiting (1971) ; Mathias (1979*b*).

5. Sur le cacao, Millon (1955) ; sur la monnaie sel éthiopienne, Einzig (1949), p. 123-126. Tant Karl Marx ([1857] 1972, t. I, p. 236 ; [1867] 1938, Livre I, t. I, p. 104-105) que Max Weber (1986, p. 51-52) étaient d'avis que la monnaie avait émergé du troc entre sociétés et non en leur sein. Karl Bücher (1907) et probablement Karl Polanyi [1957] (2008*c*) avaient à peu près la même position – du moins soulignaient-ils que la monnaie moderne était née de l'échange *extérieur*. Inévitablement, une sorte de processus de renforcement mutuel doit s'établir entre les monnaies commerciales et les systèmes de comptabilité locale. Si nous pouvons parler d'une « invention » de la monnaie au sens moderne, c'est probablement là qu'il faut la chercher – mais, dans des régions comme la Mésopotamie, tout cela s'est sûrement passé longtemps avant l'apparition de l'écriture, et l'histoire en est donc, de fait, perdue pour nous.

6. Einzig (1949, p. 266), qui cite Kulischer (1926, p. 92) et Ilwof (1882, p. 36).

7. *La Généalogie de la morale*, 2.8 ; Nietzsche [1887] (1964), p. 96-97.

8. Comme je l'ai relevé plus haut, Adam Smith et Nietzsche ont tous deux anticipé le célèbre raisonnement de Lévi-Strauss qui définit le langage comme l'« échange de mots ». Le plus remarquable, c'est que tant de gens aient cru que Nietzsche offrait ici une alternative radicale à l'idéologie bourgeoise, et même à la logique de l'échange. Deleuze et Guattari tiennent à cet égard des propos bien embarrassants : « Le grand livre de l'ethnologie moderne est moins *L'Essai sur le don* de Mauss que *La Généalogie de la morale* de Nietzsche. Du moins il devrait l'être. » C'est que, disent-ils, Nietzsche réussit à interpréter « l'économie primitive » en termes de dette, alors que Mauss hésite encore à rompre avec la logique de l'échange (1972, p. 224-225). S'inspirant de leur analyse, Nathalie Sarthou-Lajus (1997) présente la philosophie de la dette comme une alternative aux idéologies bourgeoises de l'échange, qui, soutient-elle, postulent l'autonomie préalable de la personne. Ce que propose Nietzsche n'est évidemment pas une alternative. C'est un autre aspect de la même chose. Tout cela rappelle avec force combien il est facile de prendre des formes radicalisées de notre propre tradition bourgeoise pour des alternatives à cette tradition (Bataille 1976, que Deleuze et

Guattari exaltent dans le même passage comme une autre alternative à Mauss, est lui aussi un exemple notoire de ce genre de chose).

9. *La Généalogie de la morale*, 2.5 ; Nietzsche [1887] (1964), p. 87.

10. Il est clair que Nietzsche avait trop lu Shakespeare. Il n'y a aucune trace de mutilation de débiteurs dans le monde antique ; il y avait quantité de mutilations d'esclaves, mais ceux-ci, par définition, ne pouvaient pas être endettés. La mutilation pour dettes est attestée occasionnellement à l'époque médiévale, mais les Juifs, nous le verrons, en étaient plutôt les victimes, puisqu'ils étaient, pour l'essentiel, sans droits, et certainement pas les auteurs. Shakespeare a inversé les rôles.

11. *La Généalogie de la morale*, 2.19 ; Nietzsche [1887] (1964), p. 127.

12. *La Généalogie de la morale*, 2.21 ; Nietzsche [1887] (1964), p. 131-132.

13. Freuchen (1961), p. 154. On ne sait pas clairement dans quelle langue ces propos ont été tenus, puisque les Inuit, effectivement, n'avaient pas institué l'esclavage. Ils sont intéressants aussi parce que le passage n'aurait pas de sens s'il n'y avait pas *certains* contextes où l'échange de dons opérait bel et bien, donc où des dettes s'accumulaient. Ce que souligne le chasseur, c'est que l'on jugeait important que cette logique ne s'étende pas aux nécessités de base de l'existence humaine, comme l'alimentation.

14. Par exemple, la vallée du Gange au temps de Bouddha bruissait de débats sur les mérites relatifs des constitutions monarchiques et démocratiques. Gautama, bien qu'il fût fils de roi, a pris le parti des démocrates, et de nombreuses procédures de prise de décision pratiquées par les assemblées démocratiques de l'époque ont été conservées dans l'organisation des monastères bouddhistes (Muhlenberger et Paine 1997). Sans cela, elles nous seraient entièrement inconnues, et nous ne serions même pas tout à fait sûrs que ces régimes politiques démocratiques aient réellement existé.

15. Par exemple, le rachat de son patrimoine (Lévitique 25,25) ou de ce qu'on a donné au temple (Lévitique 27).

16. Ici aussi, en cas d'insolvabilité complète, le débiteur pouvait perdre également sa propre liberté. Voir Houston (2006) pour une bonne vue d'ensemble sur la littérature du temps à propos de la situation économique à l'époque des prophètes. Je suis ici une synthèse de son travail de reconstruction et de celui de Michael Hudson (1993).

17. Voir, par exemple, Amos 2,6 ; 8,2 ; et Isaïe 58.

18. Néhémie 5,3-7. [Trad. fr. des citations bibliques : *La Bible de Jérusalem*, Paris, DDB, 1975 – NdT.]

19. Un intense débat se poursuit entre spécialistes pour déterminer si ces lois ont été en fait inventées par Néhémie et ses alliés du clergé (notamment Ezra), et si elles ont été réellement appliquées à quelque époque que ce soit : pour quelques exemples, voir Alexander 1938 ; North 1954 ; Finkelstein 1961, 1965 ; Westbrook 1971 ; Lemche 1976, 1979 ; Hudson 1993 ; Houston 1996. Au début, on s'est demandé, dans la même veine, si les « effacements d'ardoise » en Mésopotamie avaient vraiment été pratiqués, jusqu'au jour où l'on a pu apporter des preuves écrasantes de leur réalité. L'essentiel des données dont nous disposons aujourd'hui indiquent que les lois du Deutéronome ont été appliquées aussi – mais nous ne saurons jamais quelle a été leur efficacité.

20. « Au bout de sept ans tu feras remise. Voici en quoi consiste la remise. Tout détenteur d'un gage personnel qu'il aura obtenu de son prochain, lui en fera remise » (Deutéronome 15,1-3). Les asservis pour dettes seront aussi libérés. Tous les quarante-neuf ans (ou, selon certaines lectures, tous les cinquante ans) venait le jubilé : à cette date, toutes les terres familiales seraient rendues à leurs propriétaires initiaux, et même les membres de la famille qui avaient été vendus comme esclaves seraient affranchis (Lévitique 25,9).

21. Sans surprise, puisque la nécessité d'emprunter était due, la plupart du temps, à l'obligation de payer les taxes imposées par des conquérants étrangers.

22. Hudson note qu'en babylonien effacer l'ardoise « se disait *hubullum* (dettes) *masa'um* (laver), littéralement "nettoyage des [registres] des dettes", autrement dit dissolution des tablettes d'argile sur lesquelles étaient inscrites les obligations financières » (1993, p. 19).

23. Matthieu 18,23-34.

24. Pour donner une idée des chiffres dont il s'agit, dix mille talents d'or représentent approximativement l'ensemble des recettes fiscales des Romains dans leurs provinces de l'actuel Moyen-Orient. Cent deniers font un soixantième d'un talent et valent donc six cent mille fois moins.

25. Dans l'original grec *opheilèma*, qui signifie « ce qui est dû », « dette financière », et par extension « péché ». Ce mot traduit apparemment l'araméen *hoyween*, qui signifiait aussi « dette » et par extension « péché ». La version familière à la plupart des lecteurs sera probablement : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés. » Mais l'original dit tout à fait explicitement : « nos dettes ». [Ce que font aussi la liturgie orthodoxe et la liturgie catholique en latin : « *et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos demittimus debitoribus nostris* » – *NdT*.]

26. Remplacer « dettes » par « dettes spirituelles » ne change pas vraiment le problème.

27. Manifestement, la perspective d'abus sexuels dans ces situations pesait lourd dans l'imagination populaire. « Il en est, parmi nos filles, qui sont asservies ! » protestaient les Israélites auprès de Néhémie. Techniquement, si elles étaient vierges, les filles asservies pour dettes n'étaient pas censées être sexuellement disponibles pour les créanciers qui ne souhaitaient pas les épouser ou les marier à leur fils (Exode 21,7-9 ; Wright 2009, p. 130-133), mais les esclaves possédés en toute propriété étaient sexuellement à leur disposition (voir Hezser 2003), et souvent les rôles se brouillaient en pratique ; même quand les lois leur étaient théoriquement favorables, il est probable que les pères n'avaient guère les moyens de les faire appliquer pour protéger leurs filles. Dans le récit que fait l'historien romain Tite-Live de l'abolition de l'asservissement pour dettes à Rome en 326 av. J.-C., par exemple, on voit un beau jeune homme, Caius Publilius, asservi pour une dette héritée de son père, puis sauvagement battu pour avoir refusé les avances sexuelles du créancier (Tite-Live 8,28). Quand il parcourt les rues en faisant savoir ce qui lui est arrivé, la foule se masse et marche sur le Sénat pour exiger l'abolition de l'institution.

28. En particulier quand les esclaves étaient des étrangers capturés à la guerre. Si l'on croit souvent qu'il n'y avait aucune critique morale contre l'esclavage dans le monde antique, c'est à tort. Il y en avait beaucoup. Mais, à l'exception de certains radicaux comme les Esséniens, on l'acceptait tout de même comme une regrettable nécessité.

29. Hudson (2002, p. 37) cite l'historien grec Diodore de Sicile (I, 79) qui prête cette motivation au pharaon égyptien Bakenranef ; mais il souligne, lui aussi, que les considérations militaires n'étaient pas les seules, et que les annulations de dettes reflétaient une sensibilité plus générale à la justice.

30. Oppenheim (1964), p. 88. Oppenheim suggère que les prêts sans intérêt étaient plus courants dans le Levant, et qu'en Mésopotamie les égaux sociaux étaient plus enclins à se facturer l'un à l'autre des intérêts, mais avec des conditions plus souples ; il cite un marchand paléo-assyrien qui parle du « taux qu'un frère facture à un autre » (*ibid.*). Dans la Grèce antique, le prêt d'ami entre égaux sociaux s'appelait « prêt *eranos* » : c'était en général une somme réunie par une association d'aide mutuelle improvisée, et il ne comportait pas de versements d'intérêts (Jones 1956, p. 171-173 ; Vondeling 1961 ; Finley 1984, p. 128-129 ; Millet 1991, p. 153-155). Les aristocrates se consentaient souvent entre eux des prêts de ce genre, mais des groupes d'esclaves qui essayaient de faire caisse commune pour racheter leur liberté en faisaient autant (Harrill 1998, p. 167). L'entraine a toujours été plus forte tout en haut et tout en bas de l'échelle sociale : c'est une réalité constante jusqu'à nos jours.

31. D'où le recours constant à l'expression « ton frère », notamment dans le Deutéronome ; par exemple, « tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère » (23,20).

CHAPITRE 5. Bref traité sur les fondements moraux des relations économiques

1. Comme nous le verrons au chapitre 7, Platon commence *La République* exactement de la même façon.

2. Pour une évaluation polie mais dévastatrice, voir Kahneman (2003).

3. Homans (1958), et aussi Blau (1964) ; Lévi-Strauss (1958), p. 326-327. En anthropologie, le premier à proposer de voir dans la réciprocité un principe universel a été Richard Thurnwald (1916), mais c'est Malinowski [1922] (1963) qui a popularisé l'idée.

4. C'est l'une des raisons pour lesquelles aucun code juridique connu n'a jamais, à notre connaissance, appliqué ce principe ; la peine était toujours là pour être commuée en autre chose.

5. Atwood (2008), p. 1. L'auteur entreprend ensuite d'explorer la nature de notre sens de la morale économique en comparant le comportement de grands singes en cage et celui d'enfants canadiens de classe moyenne : elle en déduit que toutes les relations humaines relèvent bel et bien soit de l'échange, soit de l'appropriation par la force (*ibid.*, p. 49). Malgré le brio de nombre de ses arguments, le résultat est un assez triste témoignage du mal qu'ont les fils et filles des professionnels libéraux et spécialisés de l'Atlantique Nord à éviter de prendre leurs propres façons d'appréhender le monde pour la nature humaine.

6. Seton écrirait plus tard qu'il avait passé une bonne partie de sa jeunesse dans les bois à essayer d'éviter son père, grand armateur en faillite devenu comptable, tant celui-ci était froid et violent ; après avoir payé la dette – qui, s'élevant à 537,50 dollars, était importante mais pas insurmontable en 1881 –, il changea de nom et consacra en grande partie le reste de sa vie à tenter de développer des techniques d'éducation plus saines.

7. Rév. W.H. Beatley, *in* Lévy-Bruhl (1922), p. 478.

8. R.P. Bulléon, *in* Lévy-Bruhl (1922), p. 496.

9. Cette formule n'a pas été inventée par Marx, soit dit en passant : c'était, semble-t-il, un slogan courant dans le mouvement ouvrier français à ses débuts ; et elle a été imprimée pour la première fois dans un livre du socialiste Louis Blanc en 1839. Marx n'a fait que la reprendre dans sa *Critique du programme de Gotha* en 1875, et même alors il lui a donné un sens assez spécial : le principe qu'il imaginait pourrait jouer au niveau de l'ensemble de la société une fois que la technologie se serait développée au point de garantir l'abondance matérielle absolue. Pour Marx, le « communisme » était à la fois le mouvement politique se proposant de faire advenir cette société future, et cette société elle-même. Je m'inspire davantage ici de l'autre courant de la théorie révolutionnaire, dont l'expression la plus connue est peut-être *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, de Piotr Kropotkine [1902] (2009).

10. Du moins tant qu'il n'y a pas de raison précise de ne pas le faire – par exemple, une division hiérarchique du travail qui dit que certains auront un café et d'autres non.

11. Ce qui signifie, bien sûr, que les économies dirigées – celles qui chargent des administrations publiques de coordonner dans les moindres détails la production et la distribution des biens et services sur un territoire national donné – ont tendance à être beaucoup moins efficaces que d'autres modes d'organisation possibles. C'est évident. Cela dit, si l'économie dirigée « ne marchait pas » du tout, on aurait du mal à comprendre comment des États comme l'Union soviétique ont pu exister, et plus encore se maintenir au rang de puissances mondiales.

12. Evans-Pritchard [1940] (1994), p. 212.

13. De même, il est peu probable qu'un piéton de classe moyenne aille demander son chemin à un membre d'une bande de voyous, et il pourrait même s'enfuir à toutes jambes si l'un de ces voyous venait vers lui pour lui demander l'heure. Mais cela s'explique, là encore, par l'état de guerre larvée que l'on suppose entre eux.

14. Evans-Pritchard [1940] (1994), p. 213.

15. Richards (1939), p. 197. Commentant des coutumes de ce genre, Max Gluckman conclut que, s'il est possible de parler de « communisme primitif », il se trouve dans la consommation et non dans la production, souvent organisée bien plus individuellement (1971, p. 52).

16. Voici un exemple typique : « Alors, si une Cabane de gens affamés en rencontre une autre, dont les Provisions ne sont pas encore entièrement épuisées, ceux-ci partagent avec les nouveaux venus le peu qui leur reste, sans attendre qu'on le leur demande, quoiqu'ils demeurent exposés par-là au même danger de périr où se trouvoient ceux qu'ils aident » (Lafitau 1724, t. II, p. 90-91).

17. *Relations des jésuites de la Nouvelle-France* (1635), t. VIII, p. 127, cité *in* Delâge (1991), p. 64.

18. C'est un dispositif courant dans certaines régions du monde (en particulier dans les Andes, en Amazonie, dans les îles d'Asie du Sud-Est et en Mélanésie), et, invariablement, il y a une règle qui rend chaque moitié dépendante de l'autre pour quelque chose que l'on juge essentiel à la vie humaine. On ne peut se marier qu'avec quelqu'un de l'autre côté du village ; ou peut-être, on ne peut manger que des cochons élevés de l'autre côté ; ou alors, un côté a besoin de personnes de l'autre côté pour parrainer les rituels d'initiation qui font de ses jeunes garçons des hommes adultes.

19. Comme je l'ai suggéré ailleurs : Graeber (2001), p. 159-160 ; cf. Mauss (1947), p. 104-105.

20. Je laisse de côté toute la question des exemples unilatéraux examinés *in* Graeber (2001), p. 218.

21. Marshall Sahlins (1976) a créé l'expression « réciprocité généralisée » pour décrire ce type de relations, en faisant valoir que, si tout circule librement, tous les comptes finiront par s'équilibrer. Marcel Mauss faisait déjà ce raisonnement dans des cours des années 1930 (1947), mais il voyait aussi ses problèmes : si ce principe pouvait être vrai des moitiés iroquoises, il existe des relations qui ne s'équilibrent jamais – entre la mère et l'enfant, par exemple. Sa solution, la « réciprocité alternante » – nous remboursons nos parents en ayant nous-mêmes des enfants –, provient manifestement de son étude des Vedas, mais elle démontre surtout que, lorsqu'on a décidé *a priori* que toutes les relations sont fondées sur la réciprocité, on peut toujours donner au terme une définition assez large pour que ce soit vrai.

22. *Hostis* : voir Benveniste (1969), t. I, p. 92-96. La terminologie latine de l'hospitalité met l'accent sur la maîtrise absolue de la maison par son propriétaire (masculin) : c'est le prérequis de toute hospitalité. Selon Derrida (1977 ; 2001), cela révèle une contradiction au cœur même du concept d'hospitalité, puisqu'il implique la préexistence d'un *dominium*, d'un pouvoir absolu sur d'autres, dont on voit peut-être l'expression la plus abusive dans la scène où Lot offre à une foule de Sodomites ses propres filles pour les dissuader de violer ses invitées. Cependant, ce même principe d'hospitalité est tout aussi attesté dans des sociétés – comme les Iroquois – qui n'étaient absolument pas patriarcales.

23. Evans-Pritchard [1940] (1994), p. 182, 186.

24. C'est bien sûr l'une des raisons pour lesquelles les très riches aiment s'associer essentiellement entre eux.

25. Dans une veine moins agressive, on peut parler d'échange de prisonniers, de lettres ou de compliments.

26. Une bonne source sur le marchandage : Uchendo (1967).

27. Laura Bohannan (1957), p. 51.

28. Pas même une transaction d'affaires réelle, puisque les vraies comprennent souvent beaucoup de bonne chère collective et de cadeaux. Plutôt le type de transaction imaginaire des manuels d'économie.

29. Il suffit de jeter un coup d'œil à l'immense littérature anthropologique consacrée au « festin compétitif » : par exemple Valeri (2001).

30. Le texte crucial est Bourdieu (1965), mais ses points principaux sont repris dans Bourdieu (1980), p. 167-172.

31. Onvlee (1980), p. 204.

32. Pétrone, *Satiricon*, 51 ; Pline, *Histoire naturelle*, XXXVI, 66 ; Dion Cassius, LVII, 21, 5-7.

33. Ce roi « est de tous les hommes celui qui aime davantage à faire des cadeaux et aussi à répandre le sang. Sa porte voit toujours près d'elle quelque fakir [pauvre] qui devient riche ou quelque être vivant qui est mis à mort » (Ibn Battuta [1354] 1968, t. III, p. 216).

34. C'est même vrai des très riches. Nelson Rockefeller, par exemple, se vantait souvent de n'avoir jamais de portefeuille sur lui. Il n'en avait pas besoin. De temps à autre, quand il travaillait tard et voulait des cigarettes, il empruntait un peu de monnaie aux vigiles à l'accueil du Rockefeller Center. Ceux-ci pouvaient ensuite se vanter d'avoir prêté de l'argent à un Rockefeller et demandaient rarement restitution. En revanche, « le monarque portugais du XVI^e^ siècle Dom Manuel, devenu riche grâce au commerce des Indes, prit le titre de "seigneur de la conquête, de la navigation et du commerce d'Éthiopie, d'Arabie, de Perse et d'Inde" ». D'autres l'appelaient « le roi épicier » (Ho 2004, p. 227).

35. Voir Graeber (2001), p. 175-176.

36. Même entre étrangers c'est un peu inhabituel : comme l'a souligné Servet (1980), l'essentiel du « commerce primitif » passe par un partenariat commercial et des intermédiaires régionaux spécialisés.

37. Je cadre les choses ainsi parce que je m'intéresse principalement ici à l'économie. Si l'on pensait simplement aux relations humaines, on dirait, je suppose, qu'à une extrémité il y a le meurtre et à l'autre l'enfantement.

38. En fait, la charité, comme le cadeau au roi, ne peut jamais aboutir à la réciprocité : ce trait semble inhérent à sa nature. Même s'il s'avère que le pitoyable mendiant est en réalité un dieu vagabondant sur terre sous l'apparence d'un mortel, ou Haroun al-Rachid, la récompense sera totalement disproportionnée. Pensons aussi à toutes ces histoires de millionnaires ivres en goguette qui, quand ils retrouvent leurs esprits, offrent maisons ou voitures somptueuses à leurs bienfaiteurs de la veille. Il est plus facile d'imaginer qu'un mendiant vous donne une fortune que l'équivalent exact du dollar que vous lui avez donné.

39. Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 6 ; Hérodote, III, 8, 9 ; voir Briant (2006), p. 193-194, 394-404, qui reconnaît que c'est probablement plus ou moins ce qui s'est passé : un système de dons plutôt impromptus sous Cyrus et Cambyse a été systématisé sous Darius.

40. Marc Bloch (1968), p. 172, qui ajoute : « Tout acte, une fois accompli ou, mieux, trois ou quatre fois répété, risquait de se muer en précédent : même s'il avait été, à l'origine, exceptionnel, voire franchement abusif. »

41. On attribue souvent l'idée à l'anthropologue britannique A.M. Hocart [1936] (1978). L'important est de bien comprendre que cela ne fait pas nécessairement de ces tâches leurs activités principales ou exclusives ; la plupart du temps, les intéressés restaient de simples paysans comme les autres. Mais on estimait que leur nature, leur essence, leur identité au sein de la totalité étaient définies par ce qu'ils faisaient pour le roi, ou plus tard, lors de cérémonies rituelles, pour la communauté.

42. En fait, nous pouvons même lui en vouloir de s'être montrée pingre pour un geste que nous n'aurions même pas interprété comme de l'avarice chez tout autre qu'elle – notamment chez nous.

43. Une version de cette étude a été publiée (Stillman 2007) ; voir en ligne <publications.oxfam.org.uk/oxfam/display.asp ? K=002J1246&sf_01=cat_class&st_01=620&sort=SORT_DATE/d&m=84&dc=719>.

44. Karatani (2003, p. 203-205) le prouve de façon très convaincante. Les Kwakiutl et autres « Premières Nations » de la côte Nord-Ouest sont en quelque sorte un cas intermédiaire – un système aristocratique mais, du moins dans la période sur laquelle nous avons des informations) utilisant des moyens non coercitifs pour amasser des ressources (voir cependant Codere 1950).

45. Georges Duby (1978) a fait l'histoire définitive de ce concept, qui remonte à des idées indo-européennes bien plus anciennes.

46. Pour un exemple typique de réciprocité imaginaire entre père et fils, voir Oliver (1955, p. 230). Les lecteurs férus de théorie anthropologique remarqueront que je soutiens ici la position d'Edmund Leach (1968) sur le problème du « connubium circulant ». Celui-ci a plus tard appliqué le même raisonnement à la célèbre « chaîne du kula » (1983).

47. Il existe en fait des relations hiérarchiques de nature explicitement autodestructrice – la relation entre enseignant et étudiant, par exemple, puisque, si l'enseignant réussit à transmettre son savoir à l'étudiant, le fondement de leur inégalité disparaît.

48. Freuchen (1961, p. 154). On ne sait pas très bien quelle était la formulation originale ici, puisque l'esclavage n'existait pas chez les Inuit. Pour l'interprétation de ce passage, voir *supra*, p. 563, n. 13.

49. Firth (1959), p. 411-412 (également *in* Graeber 2001, p. 175). Il s'appelait Tei Reinga.

50. Pour un exemple célèbre, voir Chagnon (1996), p. 170-176.

51. De même, deux groupes peuvent s'allier en contractant une « parenté à plaisanterie », en vertu de laquelle tout membre de l'un pourrait, en théorie du moins, faire ce genre de demandes outrancières à l'autre (Hébert 1958).

52. Marcel Mauss, dans son célèbre *Essai sur le don* (1924), l'a souvent fait, ce qui a parfois semé la confusion dans les débats des générations suivantes.

53. Mauss (1925). La source grecque est Posidonius. Comme d'habitude, on ne sait pas jusqu'à quel point ce récit est à prendre au sens littéral. Mauss le jugeait probablement exact ; je pense plutôt que le cas a pu se produire une ou deux fois.

54. *Saga d'Egill*, chap. 78, in *Saga islandaises*, trad. fr. de Régis Boyer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, p. 184. Egill a conservé des sentiments ambigus pour le bouclier : par la suite, il l'a emporté dans une fête de mariage et s'est arrangé pour qu'il tombe dans une cuve de petit-lait tourné. Après quoi, le déclarant trop dégradé, il l'a dépouillé de ses ornements pour récupérer les matières premières.

55. Voir, par exemple, Wallace-Hadrill (1989).

56. Blaxter (1971), p. 127-128.

57. Un autre anthropologue, par exemple, définit les relations patron-client comme « des relations contractées sur la durée, dans lesquelles le client échange son soutien contre la protection du patron ; il y a une idéologie à fort contenu moral qui exclut manifestement la tenue de comptes stricts et affichés, mais les deux parties tiennent des comptes tacites et approximatifs ; les biens et services échangés ne sont pas semblables, et il n'est absolument pas question de juste échange ou d'équilibre des satisfactions, puisque le client a nettement moins de pouvoir et a besoin du patron plus que celui-ci n'a besoin de lui » (Loizos 1977, p. 115). Là encore, simultanément, c'est et ce n'est pas un échange, c'est et ce n'est pas une question de comptabilité.

58. C'est exactement pareil quand on est embauché pour vendre des beignets ; au regard de la loi, c'est nécessairement un libre contrat entre égaux, même si, pour pouvoir l'affirmer, il nous faut soutenir la charmante fiction juridique selon laquelle l'un des égaux est une personne imaginaire nommée « Krispy Kreme » [grande chaîne de vente de beignets et de café en Amérique du Nord – *NdT*].

59. Par exemple, le mot anglais *should* [qui indique le devoir moral – *NdT*] dérive de la même racine que l'allemand *Schuld*, qui signifie « culpabilité, faute, dette ». Benveniste donne des exemples comparables issus d'autres langues indo-européennes (1969, t. I, p. 181-196). Les langues d'Extrême-Orient, comme le chinois et le japonais, fusionnent rarement les mots, mais une identification semblable de la dette avec le péché, la honte, la culpabilité et la faute peut être aisément attestée (Malamoud 1988).

60. Plutarque, *Œuvres morales*, 303b [éd. des Belles Lettres, t. IV, p. 214 – *NdT*], également évoqué dans Finley (1965), p. 162, et Millett (1991*a*), p. 42. De même, pour saint Thomas d'Aquin, les péchés sont des « dettes de peine » que l'on doit à Dieu : il a fait de cette idée un point de doctrine catholique [*Summa theologica*, pars prima secundae, quest. 87 – *NdT*].

61. C'est l'une des raisons pour lesquelles il est si facile de déguiser en dettes d'autres formes de relations. Disons que l'on souhaite aider une amie qui a désespérément besoin d'argent mais sans la mettre dans une position embarrassante. En général, la méthode la plus simple consiste à lui donner l'argent, puis à dire qu'il s'agit d'un prêt (après quoi les deux parties oublieront commodément ce qui s'est passé). Pensons aussi qu'en bien des lieux et des époques les riches s'assuraient des serviteurs en avançant une somme qui, officiellement, était un prêt.

62. On pourrait soutenir qu'un équivalent quelconque de « s'il vous plaît » et de « merci » est repérable dans toute langue humaine si l'on est déterminé à le trouver, mais les termes que l'on découvre sont souvent utilisés si différemment – par exemple uniquement dans un contexte rituel, ou devant des supérieurs hiérarchiques – qu'il est difficile de donner à ce constat un sens fort. L'important, c'est que, depuis un siècle environ, toutes les langues humaines utilisées dans les bureaux ou pour faire des transactions dans des commerces ont dû créer des termes qui fonctionnent bel et bien comme un équivalent exact des mots « s'il vous plaît », « merci » et « de rien ».

63. En espagnol, on demande d'abord une faveur (*por favor*), puis on dit *gracias*, pour signifier que l'on reconnaît ce que l'autre a fait pour vous, puisque le mot est dérivé du latin *gratia*, qui signifie « influence » ou « faveur ». « Apprécier » est plus monétaire. Si l'on dit : « j'apprécie vraiment ce que vous faites pour moi », on utilise un mot issu du verbe latin *appretiare*, « fixer un prix ».

64. *You're welcome*, dont les premières occurrences sont attestées à l'époque de Shakespeare, vient du vieil anglais *wilcuma*, où *wil* signifie « plaisir » et *cuma* « invité ». C'est pourquoi le mot sert encore à souhaiter la bienvenue dans une maison. L'expression revient à dire : « Soyez mon invité », ce qui signifie : non, s'il y a une obligation, elle est pour moi, puisque tout hôte est tenu d'être généreux avec ses invités, et s'acquitter de ce type d'obligation est en soi un plaisir. Mais il est révélateur que les moralistes reprocheront rarement à quelqu'un de n'avoir pas dit *you're welcome* – cette formule-là est beaucoup plus facultative.

65. *Pantagruel* [1532], chap. XVI, *in* Rabelais (1962), t. I, p. 301. Les citations qui suivent sont extraites du *Tiers Livre* [1546], chap. III, *ibid.*, t. I, p. 415-419, 424 et 426.

66. À comparer avec cette réflexion du philosophe arabe du Moyen Âge Ibn Miskawayh (2010, p. 235) : « Il est fréquent que le créancier veuille le bien-être du débiteur non parce qu'il l'aime, mais […] afin de rentrer dans ses fonds. Le débiteur, lui, ne se soucie guère du créancier. »

67. Réplique appropriée, car l'ensemble du discours de Panurge n'est qu'une version comique du raisonnement de Marsile Ficin sur la puissance de l'amour, force motrice de l'univers entier.

CHAPITRE 6. Jeux avec le sexe et la mort

1. Source : Peter Carlson, « The Relatively Charmed Life of Neil Bush », *The Washington Post*, dimanche 28 décembre 2003, p. D01.

2. Grierson (1977), p. 20.

3. Pour être juste avec Grierson, il suggère plus loin que l'esclavage a joué un rôle important dans les origines de la monnaie – bien qu'il ne spécule jamais sur le sexe des esclaves, qui semble important : les filles esclaves servaient aussi de valeur monétaire la plus élevée dans l'Islande médiévale (Williams 1937), et dans le *Rig Veda* les grands dons et paiements sont régulièrement indiqués en « or, têtes de bétail et filles esclaves » (Chakravarti 1985, p. 56-57). Soit dit en passant, je parle de jeunes filles, parce qu'ailleurs, quand on utilise des esclaves comme unités monétaires, l'unité supposée est une esclave de 18-20 ans. Une *cumal* valait trois vaches laitières ou six génisses.

4. Sur les *cumals*, voir Nolan (1926), Einzig (1949), p. 247-248, Gerriets (1978 ; 1981 ; 1985), Patterson (1982), p. 168-169, Kelly (1988), p. 112-113. La plupart soulignent seulement que les *cumals* servaient exclusivement d'unités de compte et que nous ne savons rien des pratiques antérieures. On remarque toutefois que, dans ces codes, quand plusieurs marchandises différentes sont utilisées comme unités de compte, elles comprennent les produits d'exportation les plus importants du pays et sa monnaie de commerce extérieur (c'est pourquoi, dans les codes russes, les unités étaient les fourrures et l'argent métal). Cela suggère l'existence d'un important commerce extérieur de filles esclaves dans la période immédiatement antérieure aux documents écrits.

5. Voir Bender (1996).

6. Je m'appuie ici sur l'examen détaillé des travaux ethnographiques par Alain Testart (2000*a* ; 2000*b* ; 2001). Il effectue un superbe travail de synthèse des données, même s'il y a chez lui aussi, comme nous le verrons au chapitre suivant, quelques étranges taches aveugles dans ses conclusions.

7. « Bien que l'expression rhétorique "vendre sa fille comme prostituée" soit largement répandue […], la transaction réelle se présente souvent soit comme un prêt à la famille, soit comme une avance pour les services de la fille (en général non précisés, ou décrits sous un faux jour). L'intérêt sur ces "prêts" est souvent de 100 %, et le principal peut être alourdi par d'autres dettes – pour les dépenses quotidiennes, les soins médicaux, les pots-de-vin aux autorités – qui s'accumulent une fois que la fille a commencé à travailler » (Bishop et Robinson 1998, p. 105).

8. Selon Michael Hudson (cité dans Wray 1999). Mais c'est assez clair si l'on se réfère à la formulation du texte original : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain » (Exode 20,17 ; Deutéronome 5,21).

9. Le wampum est un bon exemple : les Indiens semblent ne l'avoir jamais utilisé pour des achats à d'autres membres de leur communauté, mais il servait régulièrement dans le commerce avec les colons (voir Graeber 2001, p. 117-150). Dans d'autres cas, comme le coquillage des Yurok ou certaines monnaies papoues, il y a une large utilisation comme monnaie en circulation en plus des fonctions sociales, mais le premier usage semble avoir émergé du second.

10. Voici les textes les plus importants du « débat sur le paiement de la fiancée » (*brideprice*) : Evans-Pritchard (1931), Raglan (1931), Gray (1968), Comaroff (1980), Valeri (1994). L'une des raisons pour lesquelles Evans-Pritchard a proposé, à l'origine, le changement de nom de *brideprice* à *bridewealth* est le débat de la Société des Nations, en 1926, sur la mise hors la loi de cette pratique en tant que forme d'esclavage (Guyer 1994).

11. Sur la parenté et l'économie Tiv : Duggan (1932) ; Abraham (1933) ; Downes (1933) ; Akiga (1939) ; L. Bohannan (1952) ; P. Bohannan (1955 ; 1957 ; 1959) ; P. et L. Bohannan (1953 ; 1968) ; Tseayo (1975) ; Keil (1979).

12. Voir Akiga Sai (1939), p. 106, pour une bonne analyse de la façon dont cela pouvait se passer. Pour un réexamen comparatif ultérieur dans une perspective régionale, voir Fardon (1984 ; 1985).

13. Paul Bohannan le formule ainsi : « La relation de dette *kem* entre un homme et le tuteur de sa femme n'est jamais rompue, parce que le *kem* est perpétuel, la dette ne peut jamais être totalement remboursée » (1957, p. 73). Pour le reste, l'analyse est celle d'Akiga Sai (1939, p. 126-127) [on appelle *kem* le type de mariage « incomplet » dont il est question ici – *NdT*].

14. Rospabé (1993), p. 35.

15. Evans-Pritchard [1940] (1994), p. 180-181.

16. Comme l'écrit l'ethnographe, « ils déclarent qu'ils acceptent le bétail dans le seul souci d'honorer le chef, et non point pour remplacer par des animaux la vie d'un homme qui leur était cher » (*ibid.*, p. 181).

17. *Ibid.*, p. 182.

18. Morgan (1851), p. 332. Morgan, juriste de formation, emploie ici un terme technique, *condonation*, défini dans l'Oxford English Dictionary comme « l'oubli volontaire d'une offense », la décision de ne pas la prendre en compte, la rémission de la faute commise.

19. Morgan (1851), p. 333. La valeur fondamentale était de cinq brasses anglaises pour un homme et dix pour une femme, mais d'autres facteurs pouvaient intervenir (T. Smith 1983, p. 236 ; Morgan 1851, p. 331-334 ; Parker 1926) [la brasse anglaise vaut 1,82 mètre – *NdT*].

20. Evans-Pritchard [1940] (1994), p. 182, et [1951] (1973), p. 141-145 ; Howell (1954), p. 71-80 ; Gough (1971) ; Hutchinson (1996), p. 62, 175-176.

21. Rospabé (1995), p. 47-48, qui cite Peters (1967).

22. Sur les « guerres de deuil », voir Richter (1983) ; l'expression « mettre son nom sur le tapis de lutte » est de Fenton (1978, p. 315). Soit dit en passant, je suppose que c'est un homme qui meurt, car ce sont les exemples dont nous disposons dans les sources. On ne sait pas clairement si l'on en faisait autant pour les femmes décédées de mort naturelle. Notons avec intérêt qu'il se passait quelque chose d'analogue chez les Nambikwara. J'ai signalé au chapitre 3 que les festins organisés après le troc pouvaient conduire à des actes de séduction et à des meurtres inspirés par la jalousie ; Lévi-Strauss précise la solution ordinaire en cas de meurtre : l'assassin épouse la femme de la victime, adopte ses enfants, et devient donc, de fait, la personne qu'était jusque-là la victime (1943, p. 123).

23. Mais on s'en servait pour commander certains biens artisanaux de luxe (par exemple des instruments de musique) à des spécialistes habitant d'autres villages (1963, p. 54-55).

24. Douglas (1958), p. 112 ; voir aussi (1982), p. 43.

25. Douglas (1963, p. 58) estime qu'un homme qui a réussi a, au moment où il atteint sa pleine maturité sociale, dépensé pour divers paiements au moins trois cents tissus de raphia et offert au moins trois cents autres en cadeaux.

26. Comme les anthropologues le soulignent souvent, que la descendance soit matrilinéaire ne veut pas forcément dire que les femmes ont beaucoup de pouvoir. Cela peut arriver ; c'était le cas chez les Iroquois, et c'est ce qui se passe aujourd'hui chez les Minangkabau. Mais ce n'est pas nécessairement vrai.

27. Douglas (1963), p. 144-145, qui est une reprise de (1960), p. 3-4.

28. C'était en fait une catholique conservatrice, qui avait épousé un économiste du Parti conservateur et traitait généralement par le mépris toutes les causes progressistes.

29. Comme pour bien le faire comprendre, on considérait que, si un homme avait engendré des filles, elles lui devaient une dette de vie (Douglas 1963, p. 115) – qui ne pouvait être payée qu'en l'autorisant à prendre comme « gage » une des filles de ses propres filles. Cela n'a de sens qu'en posant le principe qu'on ne peut devoir une vie qu'aux hommes, donc en supposant que les femmes, elles, donnent la vie gratuitement. Les hommes, nous l'avons dit, pouvaient être « gages », et beaucoup l'étaient, mais ils n'étaient jamais échangés.

30. Douglas [1966] (1992), p. 163.

31. Sur les « épouses du village », voir notamment Douglas (1951), et aussi (1963), p. 128-140.

32. Douglas (1963), p. 76 ; à comparer avec (1951), p. 11. Il est clair que l'auteur répète simplement l'explication de la coutume que lui ont donnée ses informateurs : les Lele n'ont pas « dû » mettre en place ce dispositif ; de fait, la plupart des sociétés africaines ne l'ont pas fait.

33. Certaines épouses du village étaient des princesses au sens littéral du terme, puisque les filles de chef choisissaient invariablement d'épouser des classes d'âge de cette façon. Les filles de chef avaient le droit d'avoir des rapports sexuels avec qui elles voulaient, sans considération de classe d'âge, et avaient aussi le droit de refuser les rapports sexuels, ce qui n'était pas le cas des épouses du village ordinaires. Les princesses de ce type étaient rares : il n'y avait que trois chefs sur l'ensemble du territoire Lele. Mary Douglas estime qu'environ 10 % des femmes Lele devenaient des épouses du village (1951).

34. Par exemple : (1960), p. 4 ; (1963), p. 145-146, 168-173 ; (1964), p. 303. De toute évidence, les hommes pouvaient parfois faire peser une très forte pression physique sur les femmes, au moins si tout le monde convenait qu'ils avaient le droit moral de le faire ; mais, même dans ce cas, Mary Douglas souligne que la plupart des femmes avaient une marge de manœuvre importante.

35. Sur l'esprit pacifique des Lele, voir notamment (1963), p. 70-71.

36. (1963), p. 170.

37. (1963), p. 171.

38. Coût des esclaves : (1963), p. 36 ; (1982), p. 46-47.

39. Mais c'était en partie parce que les esclaves de sexe masculin étaient surtout destinés à être sacrifiés aux funérailles des hommes importants (1963, p. 36).

40. Voir Graeber (2001), chap. 4. La grande exception est, apparemment, la monnaie bétail des Nuer et autres peuples pastoraux. Mais on peut soutenir que même ces bêtes étaient une sorte d'ornement de la personne.

41. Akiga Sai (1939), p. 121, 158-160.

42. De même quand les Tiv pratiquaient le mariage par capture : Akiga Sai (1939), p. 137-141.

43. Je m'appuie ici sur l'analyse classique des « sphères d'échange » de Paul Bohannan (1955 ; 1959), complétée par Dorward (1976) et Guyer (2004), p. 27-31.

44. Voir ici Akiga Sai (1939), p. 241 ; P. Bohannan (1955), p. 66, P. et L. Bohannan (1968), p. 233, 235. Sur le charisme en général : East *in* Akiga Sai (1939), p. 236, Downes (1971), p. 29.

45. Voir Abraham (1933), p. 26 ; Akiga Sai (1939), p. 246 ; P. Bohannan (1958), p. 3 ; Downes (1971), p. 27.

46. Sur les sorciers en général : P. Bohannan (1957), p. 187-188, (1958) ; Downes (1971), p. 32-25. Sur les dettes de chair (ou *ikipindi*) : Abraham (1933), p. 81-84 ; Downes (1971), p. 36-40.

47. Akiga Sai (1939), p. 257.

48. *Ibid.*, p. 260.

49. Je suis ici Wilson (1951).

50. Paul Bohannan (1958, p. 4) fait un raisonnement similaire, mais non identique.

51. Les histoires des migrations des Tiv (par exemple Abraham 1933, p. 17-26 ; Akiga Sai 1954 ; P. Bohannan 1954) ne le disent pas explicitement, mais peuvent aisément se lire de cette façon. Le récit d'Akiga Sai (1939, p. 137) sur les migrants Tiv qui peignaient de fausses cicatrices sur le corps de leurs femmes afin que les razzieurs ne les emmènent pas est particulièrement révélateur. Même s'ils n'avaient pas d'État, les Tiv avaient une organisation militaire à l'efficacité reconnue, et, comme l'indique Abraham (1933, p. 19), ils ont réussi à jouer les Peul et les Jukun les uns contre les autres en intervenant dans les guerres qui les opposaient.

52. Certains de ces raids n'ont pas entièrement échoué. À un certain moment, semble-t-il, le royaume voisin des Jukun, qui avait fait plusieurs tentatives restées vaines pour absorber les Tiv au XVIII^e^ siècle, a vendu des captifs Tiv aux marchands d'esclaves opérant sur la côte (Abraham 1933, p. 19 ; Curtin 1969, p. 255, 298 ; Latham 1973, p. 29 ; Tambo 1976, p. 201-203). De nombreux Tiv assuraient dans les années 1930 – ce qui est sûrement significatif – que les Jukun étaient eux-mêmes cannibales, et que les origines de l'organisation *mbatsav* se trouvaient dans certains titres de chef que les Tiv avaient acquis chez eux quand il y avait eu, enfin, un rapprochement politique (Abraham 1933, p. 33-35).

53. Jones (1958) ; Latham (1971) ; Northrup (1978), p. 157-164 ; Herbert (2003), p. 196. Le célèbre voyageur arabe du Moyen Âge Ibn Battuta, que nous avons déjà rencontré à la cour du roi du Sind au chapitre 2, a vu des gens les utiliser comme monnaie dans la région du Niger, pas très éloignée, au cours des années 1340.

54. Herbert (2003, p. 181) estime que les Européens ont exporté environ 20 000 tonnes de laiton et de cuivre anglais en Afrique entre 1699 et 1865. La fabrication avait lieu à Bristol, Cheadle et

Birmingham. Dans leur immense majorité, ces produits ont été échangés contre des esclaves.

55. Je fonde ce chiffre sur le fait que 152 076 esclaves au total ont été exportés du golfe du Biafra pendant ces années (Eltis, Behrent, Richardson et Klein 2000). La traite des esclaves à Vieux-Calabar a duré, en gros, de 1650 à 1841, période où ce port était de loin le plus important du golfe, et les exportations du golfe lui-même à son apogée représentent environ 20 % de celles de l'Afrique (Lovejoy et Richardson 1999, p. 337).

56. Sheridan (1958), Price (1980 ; 1989 ; 1991).

57. Un type de perle plus gros.

58. Barbot *in* Talbot (1969), t. I, p. 185-186.

59. Inkori (1982) démontre qu'à la fin du XVIII^e^ siècle les navires britanniques accostant à Vieux-Calabar apportaient en moyenne 400 mousquets chacun, et que 22 986 ont été importés, au total, de 1757 à 1806 dans la région Calabar-Cameroun. En revanche, les importations de rhum et d'autres spiritueux étaient tout à fait mineures.

60. Un expédient était courant, notamment les premières années : les marchands arrivent sur les marchés des villages avec des canots pleins de marchandises, ils les échangent contre des esclaves, puis, s'ils n'ont pas atteint leur quota, ils attendent la tombée de la nuit et attaquent simplement les maisons le long du fleuve en emmenant tous ceux qu'ils peuvent trouver (Clarkson *in* Northrup 1978, p. 66, également cité *in* Noah 1990, p. 94).

61. La littérature scientifique existante ne nous aide pas beaucoup à reconstruire l'histoire du passage d'une forme à l'autre, puisqu'il n'existe que des travaux qui traitent le statut de gage uniquement au sens familial (par exemple Douglas 1964 ; Fardon 1985 ; 1986) ou exclusivement au sens commercial (par exemple Falola et Lovejoy 1994) : il n'y a jamais de comparaison entre les deux. Par conséquent, de nombreuses questions fondamentales ne sont pas posées. Ainsi, Falola et Lovejoy suggèrent que le travail du gage tient lieu d'intérêt, mais leur livre ne contient aucune preuve ne serait-ce que de l'existence du prêt à intérêt dans les régions d'Afrique pratiquant le système des gages.

62. Il est clair aussi que ce type de statut de gage s'est certainement développé à partir d'institutions proches de celles des Lele. De nombreuses règles sont les mêmes : tout à fait comme chez les Lele, par exemple, si une fille était promise en gage, le créancier avait souvent l'option de l'épouser quand elle atteignait la maturité sexuelle et d'annuler ainsi la dette.

63. Lovejoy et Richardson (1999), p. 349-351 ; (2001).

64. Equiano [1789] (1987), p. 10-12.

65. Il y avait aussi les Akunakuna, et les Efik, qui étaient basés à Calabar même. Les Aro étaient des locuteurs de l'igbo, et la région un patchwork de locuteurs de l'igbo et de l'ibibio.

66. Sur les Aro en général, voir Jones (1939) ; Ottenberg (1958) ; Afigbo (1971) ; Ekejiuba (1972) ; Isichei (1976) ; Northrup (1978) ; Dike et Ekejiuba (1990) ; Nwauwa (1991).

67. Dike et Ekejiuba (1990, p. 150) estiment que 70 % des esclaves vendus aux Européens dans le golfe du Biafra venaient des Aro. Le reste était vendu, pour l'essentiel, par les autres sociétés de marchands.

68. Un ancien du XX^e^ siècle rappelle : « Une femme qui avait commis un adultère était vendue par son mari, et le mari gardait l'argent. Les voleurs étaient vendus, et l'argent allait aux anciens, à qui il incombait de prendre la décision » (Northrup 1978, p. 69).

69. Northrup (1978), p. 73.

70. Sur Ekpé comme agent de recouvrement des créances à Calabar même : Jones (1968) ; Latham (1973), p. 35-41 ; Lovejoy et Richardson (1999), p. 347-349. Sur l'expansion d'Ekpé à Arochukwu et dans toute la région : Ruel (1969), p. 250-258 ; Northrup (1978), p. 109-110 ; Nwaka (1978) ; Ottenberg et Knudsen (1985). Nwaka (1978, p. 188) écrit : « La société Ekpé, la plus répandue dans la région de la Cross River, constituait la base du pouvoir local. Elle remplissait des fonctions

exécutives et judiciaires dans les zones où elle opérait. Par l'intermédiaire de ses membres, elle infligeait des sanctions à ceux qui violaient les règles publiques, faisait respecter les coutumes et soutenait l'autorité des anciens. Les lois d'Ekpé réglementaient dans une certaine mesure la vie de la plupart des membres de la communauté dans des domaines comme le nettoyage des villes et des rues, le recouvrement des créances et d'autres mesures d'intérêt public. »

71. Latham (1973), p. 38.

72. Source : Walker (1875), p. 120.

73. Ottenberg et Ottenberg (1962), p. 124.

74. Partridge (1905), p. 72.

75. Si l'on cherchait un gage, on ne pouvait pas prendre simplement au hasard un enfant d'un village voisin, car ses parents allaient vite retrouver sa trace.

76. *In* Lovejoy et Richardson (2001), p. 74. Pour un cas parallèle au Ghana, voir Getz (2003), p. 85.

77. Dans un passage remarquable, Akiga Sai (1939, p. 379-380) souligne que, chez les Tiv, l'origine de l'esclavage fut la prise d'otages dans le lignage de quelqu'un qui refusait de payer une dette. Supposons, dit-il, que le débiteur refuse malgré tout de payer. Les créanciers garderont quelque temps leur otage enchaîné, puis ils finiront par le vendre dans un autre pays. « C'est l'origine de l'esclavage. »

78. C'est ce que dit Rosemary Harris (1972, p. 128) au sujet d'un autre district de la Cross River, Ikom, l'un des principaux fournisseurs de Calabar en esclaves. Là-bas, indique-t-elle, les débiteurs étaient souvent obligés de « se mettre en gage » eux-mêmes quand leurs parents maternels et paternels intervenaient pour les empêcher de vendre davantage de membres de la famille ; ils finissaient donc par être réduits en esclavage et envoyés à Calabar.

79. Nous ne connaissons pas les proportions. Le roi Eyo II a dit à un missionnaire britannique que les esclaves « étaient vendus pour des raisons différentes – certains en tant que prisonniers de guerre, d'autres pour dettes, d'autres pour avoir violé les lois de leur pays et d'autres par des hommes importants qui les haïssaient » (*in* Noah 1990, p. 95). Cela suggère que l'endettement n'était pas un motif négligeable, d'autant plus que, comme le relève Pier Larson (2000, p. 18), toutes les sources de l'époque disaient : « la guerre » – puisque c'était la raison jugée la plus légitime. À comparer avec Northrup (1978, p. 76-80).

80. Reid (1983), p. 8.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*, p. 10.

83. Vickers (1996) propose une excellente histoire de l'image de Bali dans l'imaginaire de l'Atlantique Nord, du « sauvage Bali » au paradis terrestre.

84. Geertz et Geertz (1975) ; Boon (1977), p. 121-124. Belo (1936, p. 26) cite des informateurs des années 1920 qui assuraient que le mariage par capture était une innovation tout à fait récente, inaugurée par des bandes de jeunes hommes qui volaient des femmes dans les villages ennemis et, souvent, exigeaient que leurs pères effectuent un paiement pour les récupérer.

85. Boon (1977), p. 74.

86. Covarrubias (1937, p. 12) relève que, dès 1619, les femmes balinaises étaient très demandées sur les marchés aux esclaves de la Réunion.

87. Boon (1977), p. 28 ; Van der Kraan (1983) ; Wiener (1995), p. 27.

88. Vickers (1996), p. 61. Je me limiterai à faire remarquer que la littérature anthropologique sur Bali – notamment le célèbre article de Clifford Geertz sur le combat de coqs balinais comme « jeu profond » (1983), espace où les Balinais pouvaient exprimer leurs démons intérieurs et se raconter un récit à propos d'eux-mêmes, ou sa conception des régimes précoloniaux comme des « États-théâtres » (1980) dont la politique visait avant tout à réunir des ressources pour créer de magnifiques rituels – devrait être repensée à la lumière de tout cela. Il y a dans cette littérature un aveuglement

très spécial. Même Boon, après le passage cité plus haut sur les hommes qui cachaient leurs filles, soutient dès la page suivante (1977, p. 75) que les « sujets » de ce gouvernement n'étaient en réalité qu'un « public légèrement taxé pour ses rituels », comme si la probable perspective du viol, du meurtre et de l'asservissement de leurs enfants ne comptait pas vraiment, ou du moins n'avait pas de portée explicitement politique.

89. Tout cela se veut en partie une critique des arguments de Louis Dumont (1983), qui soutient que les seules sociétés véritablement égalitaires sont les sociétés modernes, et qu'elles ne le sont que par défaut : puisque leur valeur suprême est l'individualisme et que chaque individu est surtout précieux par son degré d'unicité, il ne peut y avoir aucune base pour déclarer quelqu'un intrinsèquement supérieur à un autre. On peut avoir le même effet sans aucune doctrine d'« individualisme occidental ». L'ensemble du concept d'« individualisme » devrait être sérieusement repensé.

90. Beattie (1960), p. 61.

91. Il est vrai que, dans de nombreuses sociétés traditionnelles, on sanctionne les hommes qui battent exagérément leur épouse. Mais cela revient à postuler, là encore, que, au moins jusqu'à un certain point, ce comportement est normal.

92. Sur le charivari, voir par exemple Davis (1979), Darnton (1985). Keith Thomas (1972, p. 630), qui cite cette même histoire Nyoro dans une analyse des villages anglais de cette époque, expose toute une série de sanctions sociales – plonger dans la rivière la « débauchée du village », par exemple – qui semblent presque toutes viser à contrôler les femmes par la violence, mais, bizarrement, il soutient que le charivari était dirigé contre les *hommes* qui battaient leur femme, bien que toutes les autres sources disent le contraire.

93. Pas absolument partout. Là encore, on pourrait donner comme exemple la société iroquoise de la même période : elle était à bien des égards matriarcale, en particulier au niveau de la vie domestique quotidienne, et les femmes n'étaient pas échangées.

94. Repris de Trawick (1992), p. 185, fig. 11.

95. Le diagramme provient de P. Bohannan (1957), p. 87.

96. Akiga Sai (1939), p. 161.

97. De même chez les Lele, où Mary Douglas (1963, p. 131) remarque que l'on jugeait acceptable de fouetter une épouse du village qui refusait de travailler ou d'avoir des rapports sexuels, mais que ce n'était pas lié à son statut, puisque les femmes Lele mariées à un seul homme étaient également passibles du même traitement.

Chapitre 7. Honneur et avilissement

1. Extrait de « The Proto-Sumerian Language Invention Process », en ligne à l'adresse <http://www.sumerian.org/prot-sum.htm>.

2. Florentin, dans les *Institutes* de Justinien (1, 3, 2) [trad. fr., Justinien 1813, p. 19]. Il est intéressant de constater que, lorsque des auteurs, à commencer par Aristote, tentent de justifier l'esclavage, ils se concentrent en général, non pas sur l'institution, qui n'est pas justifiable, mais sur les raisons de tenir pout inférieur un groupe ethnique que l'on asservit.

3. Elwahed (1931). Clarence-Smith (2008, p. 17, n. 56) indique que le livre d'Elwahed était lui-même issu de débats animés au Moyen-Orient, en cours au moins depuis le milieu du XIX^e^ siècle, sur le rôle de l'esclavage dans l'islam.

4. Elwahed (1931), p. 101-110 et *passim*. Une liste analogue apparaît chez Patterson (1982, p. 105).

5. La vente des enfants par leurs parents a toujours été ressentie comme un signe d'effondrement économique et moral ; même des empereurs romains tardifs comme Dioclétien, relève Elwahed, finançaient des associations charitables qui portaient secours aux familles pauvres, en précisant

explicitement que c'était pour leur éviter d'avoir à recourir à ce genre d'expédient (Elwahed 1931, p. 89-91).

6. Mitamura (1970).

7. L'esclavage pour dettes, remarque-t-il, était pratiqué aux premiers temps de l'histoire romaine, mais c'était parce que la Loi des Douze Tables stipulait que les débiteurs insolvables pouvaient être mis à mort. Presque partout ailleurs, leur exécution n'étant pas possible, les débiteurs n'étaient pas purement et simplement réduits en esclavage, mais à un statut de « gage » ou d'« asservi pour dettes » (voir Testart 2000*a* et 2000*b* pour une explication complète des diverses possibilités).

8. Elwahed (1931, p. 234) cite l'exemple, emprunté à Athénée, de patients grecs qui s'offraient eux-mêmes comme esclaves aux médecins qui parviendraient à leur sauver la vie.

9. Ulpien est formel : « Dans toutes les parties du droit, le captif qui n'est pas revenu de chez les ennemis est censé être mort au moment où il a été pris » (*Digeste*, 49, 15, 18 ; trad. fr., Justinien 1979, t. VII, p. 489). La *Lex Cornelia* de 84-81 av. J.-C. précise la nécessité du remariage.

10. Meillassoux (1986), p. 106.

11. Patterson (1982). « L'esclavage », tel qu'il le définit, « est la domination permanente et violente de personnes "exclues du natal" et globalement déshonorées » (1982, p. 13) [« exclues du natal » signifie ici privées de tout droit et de toute revendication liés à leur naissance – *NdT*].

12. Patterson cite ici fort à propos Frederick Douglass : « Un homme sans force est dénué de la dignité essentielle de l'humanité. La nature humaine est ainsi faite qu'elle ne peut pas honorer un homme sans défense, bien qu'elle puisse le prendre en pitié ; et même cela, elle ne peut pas le faire longtemps, si les signes de la puissance n'apparaissent pas » (*in* Patterson 1982, p. 13). [Frederick Douglass est un Afro-Américain du XIX^e^ siècle qui, né esclave, a réussi à s'échapper à l'âge adulte et est devenu l'une des grandes voix de l'abolitionnisme aux États-Unis – *NdT*.]

13. Être une femme honorable aussi, pourrait-on présumer ; mais, dans le cas des femmes, nous le verrons, la question a été inextricablement liée à des problèmes de fidélité et de chasteté.

14. Paul Houlm (*in* Duffy, MacShamhráin et Moynes 2005, p. 431). Certes, la « balance commerciale » semble avoir oscillé dans les deux sens ; à certaines époques, ce sont les navires irlandais qui ont razzié les côtes anglaises, et après 800 ap. J.-C. les Vikings ont enlevé des milliers de personnes et fait brièvement de Dublin le plus grand marché aux esclaves d'Europe. Mais, à cette date, les *cumals* n'étaient apparemment plus utilisées concrètement comme monnaie. Il y a ici des parallèles en Afrique, où, à certains moments et dans certains endroits touchés par la traite, on calculait également les dettes en esclaves (Einzig 1949, p. 153).

15. Saint Patrick, l'un des fondateurs de l'Église irlandaise, a été, parmi les premiers Pères de l'Église, l'un des rares à s'opposer ouvertement et inconditionnellement à l'esclavage.

16. Doherty (1980), p. 78-83.

17. Gerriets (1978), p. 128 ; (1981), p. 171-172 ; (1985), p. 338. Sur ce point, soit dit en passant, le contraste est spectaculaire avec les lois galloises de deux ou trois siècles plus tard seulement, où les prix de tous les objets de ce genre sont minutieusement précisés (Ellis 1926, p. 379-381). Les articles énumérés ont été pris au hasard dans les codes gallois.

18. Doherty (1980), p. 73-74.

19. C'était le cas en irlandais et en gallois, et apparemment dans d'autres langues celtes aussi. Charles-Edwards (1978, p. 130 ; 1993, p. 555) traduit d'ailleurs « prix de l'honneur » par *face value* [littéralement « valeur de la face » ; l'expression désigne habituellement la « valeur nominale » – *NdT*].

20. L'unique exception est un texte ecclésiastique de haute époque : Einzig (1949), p. 247-248, Gerriets (1978), p. 71.

21. La source principale sur le système monétaire est Gerriets (1978), thèse qui n'a malheureusement jamais été publiée sous forme de livre. On trouvera aussi un tableau des taux de

change standard entre *cumal*, vache, argent, etc., dans Charles-Edwards (1993), p. 478-485.

22. Gerriets (1978), p. 53.

23. Si un homme avait prêté son cheval ou son épée à quelqu'un qui ne les avait pas rendus à temps pour une bataille, lui faisant ainsi perdre la face, ou même si un moine avait prêté son capuchon à un autre moine qui ne le lui avait pas rendu à temps, l'empêchant ainsi d'être correctement vêtu pour un important synode, il pouvait demander le prix de son honneur (Kelly 1988, p. 118).

24. Le prix de l'honneur des rois gallois était beaucoup plus élevé (Ellis 1926, p. 144).

25. Pour les rois de toute une province, dont le rang était plus élevé, le prix de l'honneur était de 14 *cumals*, et, en théorie, il y avait un grand roi à Tara qui régnait sur toute l'Irlande, mais ce poste-là était souvent vacant ou contesté (Byrne 1973).

26. Tout cela est une simplification d'un système qui est en fait d'une infinie complexité, et certains points restent obscurs, notamment sur le mariage, dont il existait plusieurs variantes qui intégraient différemment le « paiement de la fiancée » et la dot. Dans le cas de clients, par exemple, le seigneur effectuait deux paiements initiaux, dont l'un était le prix de l'honneur ; toutefois, avec des « clients libres », il ne payait pas le prix de l'honneur et le client n'était pas réduit au statut servile. (Voir Kelly 1988 pour le meilleur résumé général.)

27. Code Dimétien, II, 24, 12 (Howel 2006, p. 559). Une peine similaire est prévue pour le meurtre d'agents publics originaires de certains districts (Ellis 1926, p. 362).

28. « Aucun document n'atteste que l'on pouvait assigner un prix aux biens eux-mêmes. Autrement dit, si les monnaies irlandaises pouvaient quantifier le statut d'une personne, on ne les utilisait pas pour quantifier la valeur des biens » (Gerriets 1985, p. 338).

29. Sutton (2004), p. 374.

30. Gallant (2000). On pourrait aussi réfléchir ici à l'expression « une affaire d'honneur », ou d'ailleurs « un crime d'honneur » – ce qui montre clairement aussi que ces sentiments ne sont nullement l'apanage de la Grèce rurale.

31. En fait, on pourrait tout aussi facilement renverser la question, et demander : et d'abord, pourquoi est-il si insultant de suggérer que la sœur de quelqu'un monnaye ses rapports sexuels ? C'est l'une des raisons pour lesquelles je dis que le concept d'honneur continue à modeler nos perceptions sur des modes dont nous ne sommes pas conscients – il y a quantité d'endroits dans le monde où, lorsqu'on suggère que l'épouse d'un homme fait un commerce lucratif de ses charmes, ou que sa sœur a des liaisons avec des partenaires multiples, on suscite plutôt l'effarement jovial que la rage meurtrière. Nous en avons déjà vu des exemples chez les Gunwinggu et les Lele.

32. Évidemment, j'entends ici le terme autrement qu'au sens large de « patriarcat », tel que l'utilise une grande part de la littérature féministe – pour désigner tout système social fondé sur la subordination des femmes aux hommes. Il est clair que les origines du patriarcat dans ce sens général sont à chercher dans une période historique bien antérieure, autour de la Méditerranée comme au Proche-Orient.

33. On touve déjà le modèle de l'« infiltration sémite » dans des sources classiques comme Saggs (1962). Globalement, la structure semble être la suivante : des crises urbaines périodiques, le quasi-effondrement de la société fluviale, suivi d'une résurrection, apparemment après l'arrivée d'une nouvelle vague d'éleveurs sémites (Adams *et al.* 1974).

34. Rohrlich (1980) en est un exemple convaincant.

35. C'est, bien sûr, une immense simplification d'une thèse surtout associée à l'anthropologue Jack Goody (1976 ; 1985 ; 2000). Le principe de base est que la dot constitue moins un paiement effectué par le père de la mariée (elle peut venir pareillement des deux côtés) qu'une sorte d'héritage par anticipation. Toutefois, Goody parle très peu de la Mésopotamie, et le peu qu'il en dit (2000, p. 305-307) se concentre presque exclusivement sur les pratiques des classes supérieures.

36. Wilcke (1985) ; Westbrook (1988) ; Greengus (1990) ; Stol (1995), p. 125-127. Pour Mari : Lafont (1987). Pour la pratique paléobabylonienne : Greengus (1966 ; 1969). Pour Nuzi : Grosz (1983 ; 1989).

37. Nos meilleures sources viennent de la cité de Nuzi vers 1500 av. J.-C., bien que Nuzi ait été atypique à certains égards, essentiellement à cause de l'influence hourrite. Il s'avère que dans cette ville les paiements de mariage s'effectuaient à plusieurs stades, par exemple à la naissance du premier enfant (Grosz 1989, p. 176) – structure familière aux anthropologues qui l'ont rencontrée en Mélanésie, en Afrique et dans bien d'autres régions du monde.

38. Finkelstein (1966) ; VerSteeg (2000), p. 121, 153 n. 91. Un père pouvait réclamer une compensation monétaire à quelqu'un qui avait affirmé mensongèrement que sa fille n'était pas vierge, probablement parce que cela réduirait le « paiement de la fiancée » (Cooper 2002, p. 101).

39. Bottéro (1992), p. 157.

40. Stol (1995), p. 126.

41. Cardascia (1959) sur l'« adoption matrimoniale » (voir aussi Mendelsohn 1949, p. 8-12 ; Greengus 1975). En temps de famine, on se passait même parfois du « paiement de la fiancée », et des parents affamés pouvaient remettre leur fille à un foyer riche contre la seule promesse de la maintenir en vie.

42. Evans-Pritchard (1931), Raglan (1931). Il est un peu paradoxal que ce débat ait eu lieu en Angleterre, puisque c'était l'un des rares endroits où il était légal, techniquement, de vendre sa femme ou même de la mettre aux enchères (Menefee 1981 ; Stone 1990, p. 143-148 ; voir Pateman 2010). Stone note que, si les « ventes publiques d'épouse » dans les villages anglais étaient en réalité, semble-t-il, des divorces convenus d'avance, « les détails du rituel étaient conçus pour souligner la nature définitive du transfert de propriété, en imitant le plus possible la vente d'une vache ou d'un mouton. On utilisait une laisse pour conduire l'épouse de sa maison au marché, et du marché à la maison de son acheteur » (1990, p. 145). La pratique, limitée aux classes populaires, a fait scandale quand elle a été attestée dans le roman de Thomas Hardy *Le Maire de Casterbridge*, mais elle n'a été complètement abandonnée qu'en 1919.

43. Finley (1965), p. 164-168 ; Steinkeller (2003) ; Mieroop (2005), p. 27-28. Mieroop indique que le plus ancien contrat de ce genre dont nous avons connaissance remonte à la Babylonie du XXIe siècle av. J.-C. C'est un exemple intéressant pour l'histoire des débuts du travail salarié. Comme je l'ai écrit ailleurs (Graeber 2006, p. 66-69 ; 2007, p. 91-94), les contrats de travail salarié dans le monde antique étaient essentiellement une question de location d'esclaves – pratique qui n'est attestée pour la première fois en Mésopotamie qu'à l'époque néobabylonienne (Oppenheim 1964, p. 78 ; VerSteeg 2000, p. 70-71 ; pour un parallèle égyptien, VerSteeg 2002, p. 197).

44. Une assertion d'Hérodote (I, 199) a beaucoup compliqué la question : il écrit que toutes les femmes de Babylone, sauf les filles de l'élite sociale, devaient se prostituer une fois dans leur vie dans les temples. C'est sûrement faux, mais cela a rendu les termes du débat assez confus, certains insistant sur l'importance des « hiérodules », voire avançant que toute prostitution était en réalité sacrée (par exemple Kramer 1983 ; Lambert 1992), d'autres récusant l'idée même comme un fantasme orientaliste (Arnaud 1972 ; Westenholz 1989 ; Beard et Henderson 1997 ; Assante 2003). Néanmoins, des textes récemment publiés en provenance de Kish et de Sippar prouvent clairement que des rituels sexuels auxquels participaient des femmes du temple, dont certaines au moins étaient payées pour leurs services, avaient bel et bien lieu (Gallery 1980 ; Yoffee 1998 ; Stol 1995, p. 138-139). L'analogie avec les *devadasi*, soit dit en passant, a été à ma connaissance proposée pour la première fois dans Yoffee (1998), p. 336. Sur les *devadasi* en général : Orr (2000) ; Jordan (2003) ; Vijaisri (2004).

45. Kramer (1963), p. 116 ; Bahrani (2001), p. 59-60.

46. On trouvera une lecture du même ordre chez Bottéro (1992, p. 135-136), mais sans l'ambivalence que souligne Lerner (1980, p. 247).

47. Voir Lerner (1980) ; Van Der Toorn (1989) ; Lambert (1992).

48. De plus, en bien des endroits, les femmes qui font du petit commerce sont assimilées à des prostituées ou confondues avec elles, pour la simple raison qu'elles ont de multiples relations suivies avec des hommes extérieurs à leur famille (pour un exemple kazakh contemporain : Nazpary 2001) – et les rôles peuvent parfois se chevaucher.

49. Diakonoff (1982). Les bandes instables d'éleveurs nomades ou de réfugiés, qui parfois servaient aussi de soldats, étaient souvent désignées par le terme générique *hapiru* ou *habiru*, en Mésopotamie et plus à l'ouest. Ce pourrait être l'origine du mot « hébreu », autre groupe qui, à en croire ses propres chroniques, a fui la servitude, erré avec ses troupeaux dans le désert et fini par fondre en conquérant sur une société urbaine.

50. Hérodote, I, 199 ; voir aussi Strabon, XVI, 1, 20.

51. Apocalypse 17,4-5. L'Apocalypse semble suivre davantage la perspective des disciples de Pierre que de ceux de Paul. J'observe au passage que le rastafarisme, la principale voix prophétique actuelle qui utilise l'image de Babylone comme symbole de corruption et d'oppression – sans insister, toutefois, sur l'imagerie de la corruption sexuelle –, a en pratique beaucoup œuvré pour la réaffirmation de l'autorité patriarcale chez les pauvres.

52. Lerner (1980), p. 249-254 ; (1989), p. 123-140. La principale source est Driver et Miles (1935) ; voir aussi Cardascia (1969).

53. Dans les mariages sumériens, le père de la mariée la couvrait d'un voile que le marié ôtait – c'était par cet acte qu'il faisait d'elle sa femme (Stol 1995, p. 128). Cela montre combien le voile était un symbole d'enfermement dans l'autorité domestique d'un homme ; c'est peut-être aussi la source de la pratique assyrienne ultérieure.

54. Ma vision du confucianisme suit l'interprétation assez peu conventionnelle de Deng (1999). Voir Watson (1980) sur la marchandisation des femmes ; Gates (1989) sur sa relation avec le déclin général des libertés des femmes sous les Song ; il semble qu'un autre revers majeur soit intervenu sous la dynastie Ming – pour une vue d'ensemble récente, voir Ko, Haboush et Piggott (2003). Testart (2000*a* ; 2001, p. 148-149, 190) souligne que le cas de la Chine confirme sa « loi sociologique générale » : « les sociétés qui pratiquent le "paiement de la fiancée" vont aussi autoriser l'esclavage pour dettes » (Testart, Lécrivain, Karadimas et Govoroff 2001) – puisqu'en Chine l'État a vainement tenté d'arrêter les deux. Un autre aspect du confucianisme était son attitude à l'égard de l'esclavage masculin, qui lui paraissait beaucoup moins justifié que l'esclavage féminin ; mais il n'alla jamais aussi loin que la Corée, où, après l'invasion de Hideyoshi, on vota une loi décrétant que seules les femmes pourraient être asservies.

55. Tambiah (1973 ; 1989) a été le premier à formuler la critique aujourd'hui classique du raisonnement de Goody. Celui-ci préfère voir dans ces dispositifs des paiements de dot indirects, puisque le montant était normalement remis à la famille (2000, p. 163-181).

56. Sur l'honneur homérique : Finley [1954] (1986), p. 144-146 ; Adkins (1972), p. 14-16 ; Seaford (1994), p. 6-7. Le bétail est, là encore, la principale unité de compte, et l'argent, apparemment, est aussi utilisé. Comme l'ont relevé les hellénistes, les seuls actes réels d'achat et de vente dans les épopées homériques ont lieu avec des étrangers (Reden 2003, p. 58-76 ; Seaford 2004, p. 26-30 ; Finley [1954] 1986, p. 80-86). Il va sans dire que la société homérique n'avait pas la précision ni le juridisme de la notion irlandaise de « prix de l'honneur » ; cependant, les principes étaient en gros les mêmes, puisque *timè* pouvait signifier non seulement « honneur », mais aussi « peine » et « compensation ».

57. *Timè* n'est pas utilisé pour désigner le « prix » des marchandises dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, mais il faut dire que les prix des marchandises sont à peine mentionnés. Le mot est utilisé, cependant,

pour dire « compensation », au sens de *wergeld* ou de prix de l'honneur (Seaford 2004, p. 198, n. 46). Le premier usage attesté de *timè* dans le sens de prix d'achat se trouve dans un texte légèrement plus récent, l'*Hymne homérique* à Déméter (132), où, comme le relève Seaford, il paraît significatif que le mot renvoie, en fait, à une esclave.

58. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 2, 2. Il évoque ici la grande crise qui a conduit aux réformes de Solon, la célèbre « remise du fardeau » intervenue vers 594 av. J.-C.

59. L'esclavage grec en pleine propriété était en fait bien plus extrémiste que tout ce qui existait au Proche-Orient antique à l'époque (voir par exemple Westermann 1955 ; Finley 1975, 1984 ; Wiedemann 1981 ; Dandamaev 1984 ; Westbrook 1995), parce que la plupart des « esclaves » proche-orientaux n'étaient pas techniquement des esclaves, mais des asservis pour dettes, qui étaient donc rachetables et que l'on ne pouvait pas – du moins en théorie – violenter arbitrairement ; également parce que même ceux qui étaient propriété privée absolue avaient davantage de droits.

60. « Se suffire à soi-même est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur » (Aristote, *Politique*, 1252b ; in *Politique*, t. I, trad. fr. de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 14 ; voir Finley 1975, p. 144-147, et Veyne 1979, pour des analyses classiques sur ce que cela voulait dire en pratique).

61. Le raisonnement suit ici Kurke (1999). Sur les bordels publics, voir Halperin (2000), Kurke (1995). Il y avait en fait des prostituées des temples en Grèce aussi, le cas le plus célèbre étant Corinthe, où, selon Strabon (VIII, 6, 20), le temple d'Aphrodite en possédait un millier – apparemment des esclaves qui avaient été consacrées au temple par de pieux fidèles.

62. Comme l'indique le passage de David Sutton (2004) cité plus haut. Pour un échantillon de la littérature anthropologique sur l'honneur dans la société grecque contemporaine, voir Campbell (1964) ; Peristiany (1965) ; Schneider (1971) ; Herzfeld (1980 ; 1985) ; Just (2001).

63. Sur l'inconvenance du travail des femmes hors du foyer, voir Brock (1994). Sur la ségrégation des femmes en général : Keuls (1985) ; Cohen (1987) ; Just (1989) ; Loraux (1981).

64. Les preuves sont écrasantes. Jusqu'à une date récente, elles ont été largement ignorées. Llewellyn-Jones (2003) écrit que la pratique relevait au départ de l'affectation aristocratique, mais qu'au V^e^ siècle toutes les femmes respectables « étaient voilées au quotidien, dans leur vie ordinaire, du moins en public ou en présence d'hommes extérieurs à la famille » (*ibid.*, p. 14).

65. Reden (1997), p. 174, qui renvoie à Hérodote, VII, 233, et à Plutarque, *Vie de Périclès*, 26, 4.

66. Une femme que l'un des deux, Achille, avait personnellement réduite en esclavage. Briséis venait de la cité troyenne de Lyrnesse. Achille avait tué son mari et ses trois frères au cours de l'attaque de la ville par les Grecs, après quoi elle lui avait été attribuée dans sa part de butin. (Quand il l'apprendrait, le père de Briséis se pendrait.) Dans l'*Iliade*, Achille affirme qu'il l'aime. Les sentiments de Briséis n'ont pas été jugés dignes d'être rapportés, même si des poètes ultérieurs, supportant mal que la plus grande épopée de l'Antiquité fût une simple célébration du viol, ont concocté une histoire où Briséis, en fait, est depuis longtemps amoureuse d'Achille à distance, et manipule le cours des événements pour provoquer la bataille.

67. Les guerriers homériques n'étaient nullement des aristocrates, ou, s'ils l'étaient, ce ne pouvait être, comme l'écrit Calhoun (1934, p. 308), qu'« au sens le plus large du terme ». Il s'agissait pour l'essentiel d'un regroupement de chefs locaux et de guerriers ambitieux.

68. Voir Kurke (1997, p. 112-113 ; 1999, p. 197-198) pour des réflexions grecques sur ce thème. De même Seaford : « Tandis que le *don* homérique est investi de la personnalité de son héroïque donateur, le seul type de personne auquel ressemble la *monnaie* est la prostituée. Pour Shakespeare, elle est "prostituée à tout le genre humain" » (2002, p. 156 ; c'est l'original qui souligne. Seaford fait ici, semble-t-il, une légère erreur : Shakespeare qualifie de « prostituée à tout le genre humain » la *terre*, dont les entrailles produisent l'or, c'est-à-dire la monnaie [*Timon d'Athènes,* IV, III, 42-45]).

69. Seaford (2002), dans sa recension de Kurke, observe que les sources grecques sur le sujet oscillent régulièrement entre les deux points de vue.

70. Dans le célèbre passage de l'*Odyssée* (XI, 488-491) où Achille veut évoquer l'être le plus humble et le plus misérable qu'il puisse imaginer, il ne parle pas d'un esclave, mais d'un *thète*, simple travailleur de force qui n'est attaché à aucune maison.

71. La *pornè* libre était toujours une fille d'étranger ou de métèque. La courtisane des aristocrates aussi, soit dit en passant.

72. Le lecteur remarquera que, même dans les anecdotes qui vont suivre, les femmes n'apparaissent pas du tout. Qui était l'épouse de Polémarque ? Nous n'en avons aucune idée.

73. Souvenons-nous ici que la pédérastie était techniquement illégale. Plus exactement, un homme qui acceptait le rôle passif dans la sodomie contrevenait à la loi ; il pouvait être privé de ses droits de citoyen pour l'avoir fait. Si la plupart des hommes adultes vivaient des histoires d'amour avec des garçons, et la plupart des garçons avec des hommes, tous le faisaient en prétendant n'avoir aucun rapport sexuel ; par conséquent, on pouvait accuser n'importe qui, ou presque, d'inconduite passée. Le cas le plus célèbre est ici le *Contre Timarque* d'Eschine (voir Reden 2003, p. 120-123 ; et aussi Dillon 2004, p. 117-128). Les mêmes dilemmes exactement refont surface à Rome : Cicéron, par exemple, a accusé son rival Marc Antoine d'avoir autrefois gagné sa vie comme garçon prostitué (Philippiques, II, 44-45), et l'on pensait généralement qu'Octave, le futur Auguste, s'était « prostitué » dans sa jeunesse à Jules César, entre autres puissants patrons (Suétone, *Auguste*, 68).

74. Les cas les plus célèbres ont été Athènes, Corinthe et Mégare (Asheri 1969 ; Ste. Croix 1981 ; Finley 1965, p. 168-171).

75. Cette loi s'appelait *palintokia* et on la connaît essentiellement par Plutarque (Étiologies grecques, quest. 18, in *Œuvres morales*, 295D, qui s'appuie apparemment sur un ouvrage perdu d'Aristote, *La Constitution des Mégariens*). Pratiquement tout ce qui concerne cette histoire est controversé dans la recherche actuelle (Asheri 1969, p. 14-16 ; Figueira 1985, p. 149-156 ; Millett 1989, p. 21-22 ; Hudson 1992, p. 31 ; Bryant 1996, p. 100-104). Hudson, par exemple, soutient que, puisque l'événement est censé s'être produit vers 540 av. J.-C., à une époque où le prêt à intérêt n'existait peut-être même pas, toute l'affaire n'est probablement que propagande d'une période ultérieure. D'autres auteurs suggèrent que ces événements se sont réellement passés, mais bien plus tard. Il est intéressant de voir toutes les sources grecques considérer cette loi comme populiste, extrémiste et scandaleuse – alors que ce type de mesure allait devenir la politique normale de l'Église catholique pendant l'essentiel du Moyen Âge européen.

76. L'existence même du prêt à intérêt dans cette période ancienne n'est pas du tout évidente, puisque la première allusion apparente à l'intérêt date d'environ 475 av. J.-C., et que ses premières mentions absolument claires n'apparaissent que dans la seconde moitié du même siècle (Bogaert 1966, 1968 ; Finley 1965 ; Millett 1991*a*, p. 44-45 ; Hudson 1992).

77. Comparons par exemple avec Lévitique 25,35-37 : si un « frère qui vit avec toi » – un compatriote – est dans la gêne, tu peux faire de lui un client ou un métayer, mais *pas* lui consentir un prêt à intérêt.

78. Comme le souligne Hésiode dans *Les Travaux et les Jours* (344-363) ; c'est notre source principale sur ces questions. Paul Millett (1991*a*, p. 30-35) effectue une lecture minutieuse de ce passage pour illustrer les ambiguïtés entre don et prêt. Son livre *Lending and Borrowing in Ancient Athens* (*op. cit.*) est l'ouvrage fondamental sur le sujet. La recherche sur l'économie grecque s'est longtemps préoccupée de ce qu'on appelle encore (de façon assez anachronique) le débat entre primitivistes et modernistes ; Millett adopte une position fermement primitiviste, et il a donc subi le feu prévisible de l'autre camp (par exemple Cohen 1995 ; Shipley 1997, 2001). Mais l'essentiel de ce débat tourne autour de la prédominance du crédit commercial, qui est en marge de mes centres d'intérêt ici.

79. L'histoire est frappante, car Nasreddin n'adopte pratiquement jamais un comportement qu'un public actuel jugerait malhonnête ou abusif. Les histoires où il le fait concernent toujours ses relations avec son voisin l'avare – l'auditeur est censé savoir que, puisqu'il s'agit d'un avare, ce voisin doit nécessairement avoir de mauvaises intentions.

80. *Contre Nicostrate* (Démosthène 53). Ma présentation suit en grande partie Millett (1991*a*), p. 53-59, mais s'appuie aussi sur Trevett (1992), Dillon (2004), p. 94-100, et Harris (2006), p. 261-263. L'interprétation des motivations de Nicostrate est la mienne ; Dillon, par exemple, le soupçonne d'avoir fabriqué toute l'histoire de son enlèvement et de la rançon à Égine – mais, si c'était le cas, on imagine qu'Apollodore aurait fini par le découvrir et qu'il l'aurait dit aux jurés. Le texte ne dit pas explicitement que Nicostrate était un aristocrate, mais cela semble l'explication la plus plausible de sa situation – propriétaire d'un confortable domaine rural, mais désargenté. Quant à Apollodore, on sait par ailleurs qu'il craignait que ses concitoyens ne le méprisent pour sa basse extraction, et qu'il cherchait à compenser ce point faible par une générosité dispendieuse – que certains trouvaient vraiment exagérée (voir Ballin 1978 ; Trevett 1992).

81. Les Athéniens, du moins quand ils s'essayaient à la hauteur morale, soutenaient que c'était ainsi que des concitoyens devaient se conduire entre eux ; prêter à intérêt à un concitoyen en situation désespérée leur paraissait manifestement répréhensible (Millett 1991*a*, p. 26). Tous les philosophes qui ont abordé le sujet, à commencer par Platon (*Lois*, 742c, 921c-d) et Aristote (*Politique*, 1258b), ont dénoncé l'intérêt comme immoral. Il est clair que ce n'était pas l'avis de tout le monde. Ici comme au Moyen-Orient, lieu d'origine de la diffusion de cet usage (Hudson 1992), le dilemme était que la facturation d'un intérêt se justifiait, à l'évidence, pour les prêts commerciaux, mais devenait facilement abusive dans le cas des prêts à la consommation.

82. Il n'est pas certain que l'esclavage pour dettes, ou du moins le péonage, ait été entièrement éliminé où que ce soit, et des crises de la dette ont continué à se produire à intervalles réguliers dans des cités autres qu'Athènes (Asheri 1969 ; Ste. Croix 1981). Certains (Rhodes 1981, p. 118-127 ; Cairns 1991 ; Harris 2006, p. 249-280) estiment que même à Athènes l'asservissement pour dettes n'a pas été entièrement éliminé. Millett (1991*a*, p. 76) a probablement raison de dire que, si des capitales impérialistes comme Athènes et plus tard Rome ont conjuré les dangers des crises de la dette et des troubles qu'elles provoquaient, ce fut moins en interdisant la pratique qu'en canalisant l'argent des tributs vers des programmes sociaux qui assuraient aux pauvres une source constante de revenus et leur épargnaient donc, en général, d'avoir à s'adresser à l'usurier.

83. Millett (1991*b*, p. 189-192). Il en allait de même en Galilée romaine (Goodman 1983, p. 55), et probablement à Rome aussi (Howgego 1992, p. 13).

84. Les Furies, qui poursuivent Oreste pour venger sa mère, qu'il a tuée, soulignent qu'elles viennent faire payer une dette de sang (Eschyle, *Les Euménides*, 254-260, 319). Millett (1991*a*, p. 6-7) compile plusieurs exemples. Korver (1934 ; cf. Millett 1991*a*, p. 29-32) démontre qu'il n'y a jamais eu la moindre distinction officielle entre « don » et « prêt » ; les deux se fondent continuellement l'un dans l'autre.

85. Les deux paraissaient liés : Hérodote soutient, dans un passage célèbre, qu'aux yeux des Perses le pire crime était de mentir, et qu'ils condamnaient donc le prêt à intérêt, puisqu'il allait forcément conduire à des comportements peu sincères (I, 138).

86. Platon, *La République*, 331c.

87. Platon, *La République*, 345d. Ici, ma lecture est fortement influencée par celle de Marc Shell (1978). L'essai de Shell est important, mais regrettablement négligé, car les hellénistes, apparemment, ne citent que d'autres hellénistes (du moins au sujet des classiques grecs).

88. Polémarque invoque ici, à l'évidence, la logique du don héroïque et de la vendetta. Si quelqu'un vous fait du bien ou du mal, vous lui rendez la pareille ou plus encore. Polémarque dit expressément que les deux contextes où il est le plus facile de le faire sont la guerre et la banque.

89. *La République* a été rédigée en 380 av. J.-C., et ces événements ont eu lieu en 388-387. Voir Thesleff (1989), p. 5, et DuBois (2003), p. 153-154, pour les dates et références des travaux de recherche antiques et contemporains sur la question, qui concluent tous que ces faits ont vraiment eu lieu. Un seul point n'est pas totalement clair : on ne sait pas vraiment si Platon a été pris au cours d'un acte de piraterie, vendu sur ordre d'un ex-mécène en colère ou capturé en tant que prisonnier de guerre (Égine – qui était le lieu de naissance de Platon, soit dit en passant – était alors en guerre avec Athènes). Mais les frontières étaient floues. Curieusement, Diogène le Cynique, contemporain de Platon mais plus jeune que lui, fut aussi capturé par des pirates lors d'une traversée vers Égine à peu près à la même époque. Dans son cas, nul ne vint à son aide (ce qui n'est guère étonnant, puisqu'il rejetait tout lien avec le monde et insultait tous ceux qu'il rencontrait). Il passa le reste de ses jours comme esclave à Corinthe (Diogène Laërce, VI, 29-31 et 74). Platon, Aristote et Diogène étaient les trois philosophes les plus célèbres du IVe siècle ; que deux d'entre eux aient vécu l'expérience de la mise à l'encan comme esclaves prouve que cela pouvait vraiment arriver à n'importe qui.

90. Platon raconte ces événements dans sa *Lettre VII*, mais Annicéris n'apparaît que dans Diogène Laërce, III, 19-20.

91. Jhering (1880).

92. Les droits « *in rem* », « dans la chose » (droits réels), sont considérés comme détenus « contre le monde entier », puisque « c'est un devoir qui incombe à toutes les personnes sans exception de s'abstenir des actes violant ce droit » – tandis que les droits « *in personam* », « dans la personne » (droits personnels), sont détenus contre un individu ou un groupe d'individus précis (Digby et Harrison 1897, p. 301). Garnsey (2007, p. 177-178) observe que Proudhon (2009) avait raison de souligner que la nature « absolue » des droits de propriété dans le Code civil français et d'autres textes juridiques modernes paradigmatiques renvoie directement au droit romain – *à la fois* à la notion de propriété privée absolue et à celle de souveraineté absolue de l'empereur.

93. La thèse selon laquelle la propriété romaine n'est pas un droit remonte à Villey (1946), et elle est devenue l'interprétation généralement admise chez les spécialistes anglais avec Tuck (1979, p. 7-13) et Tierney (1997), bien que Garnsey (2007, p. 177-195) ait récemment avancé un raisonnement convaincant dans l'autre sens : les juristes romains, selon lui, voyaient bien la propriété comme un droit (*ius*), au sens où l'on avait un droit d'aliénation et de défense de ses revendications en justice. C'est un débat intéressant, qui tourne largement autour de la façon dont on définit un « droit », mais il est un peu en marge de mon propre raisonnement.

94. « La relation paradigmatique entre une personne et une chose est celle de la propriété, mais les Romains eux-mêmes semblent ne l'avoir jamais définie. Pour eux, c'était un rapport de pouvoir – une forme de *potestas* –, exercé directement sur la chose physique elle-même » (Samuel 2003, p. 302).

95. Dans le droit romain le plus primitif (les Douze Tables, vers 450 av. J.-C.), les esclaves étaient encore des personnes, mais de moindre valeur, puisque les torts dont ils étaient victimes étaient pris en compte à 50 % de ceux que subissait une personne libre (Douze Tables, VIII, 10). À la fin de la République, à peu près à l'époque où émerge le concept de *dominium*, les esclaves avaient été redéfinis en tant que *res*, des choses, et les torts qu'ils subissaient avaient le même statut juridique que ceux qui touchaient les animaux de ferme (Watson 1987, p. 46).

96. Patterson : « Il est difficile de comprendre pourquoi les Romains ont pu vouloir inventer l'idée d'une relation entre une personne et une chose (notion presque métaphysique, qui tranche nettement avec le mode de pensée romain dans les autres domaines) […] tant que nous n'avons pas saisi que, dans la plupart des cas, la "chose" qu'ils avaient à l'esprit était un esclave » (1982, p. 31).

97. Il ne figure pas dans les Douze Tables ni dans les documents juridiques de haute époque.

98. *Dominus* apparaît pour la première fois en 111 av. J.-C., *dominium* un peu plus tard (Birks 1985, p. 26). Keith Hopkins (1978) estime qu'à la fin de la République les esclaves constituaient

entre 30 % et 40 % de la population de l'Italie, peut-être le pourcentage le plus élevé de toutes les sociétés connues.

99. *Digeste*, 9, 2, 11 pr., Ulpien au livre 18 sur l'Édit ; trad. fr., Justinien 1979, t. II, p. 13-14.

100. Source des exemples : respectivement *Digeste*, 47, 2, 36 pr., Ulpien au livre 41 sur Sabin ; trad. fr., Justinien 1979, t. VII, p. 207 ; et *Digeste*, 9, 2, 33 pr., Paul au livre 2 sur Plautius ; trad. fr., Justinien 1979, t. II, p. 30-31.

101. Voir Saller (1984) sur l'opposition entre *domus* et *familia*. Le mot *familia* et ses divers dérivés européens ultérieurs – *famille* en français, *family* en anglais, etc. – ont continué à désigner essentiellement une unité d'autorité et pas nécessairement de parenté jusqu'au XVIII^e^ siècle au moins (Stone 1968 ; Flandrin 1976 ; Duby 1962, t. II, p. 446-452 ; Ozment 1983 ; Herlihy 1985).

102. Westbrook (1999, p. 207) passe en revue les trois cas connus où cela s'est vraiment produit. Il semble que, dans ces situations, l'autorité du père était considérée comme identique à celle de l'État. Si l'on découvrait qu'un père avait exécuté son enfant sans raison légitime, il pouvait être puni.

103. Ou à les réduire en esclavage. En fait, la Loi des Douze Tables (III) elle-même semble être une tentative pour réformer ou modérer des pratiques encore plus dures, comme Elwahed (1931, p. 81-82) a peut-être été le premier à le faire remarquer.

104. Finley souligne que la disponibilité sans réserve des esclaves pour les rapports sexuels « est considérée comme un lieu commun dans la littérature gréco-romaine » (1981, p. 127 ; voir Saller 1987, p. 98-99 ; Glancy 2006, p. 50-57).

105. L'« élevage d'esclaves » a-t-il été pratiqué à grande échelle à Rome ? Il y a sur ce point un vif débat : une théorie courante de l'esclavage (par exemple, Meillassoux 1986 ; Anderson 1977) soutient que cette stratégie n'est jamais rentable, et que, lorsque l'approvisionnement en nouveaux esclaves est coupé, les esclaves sont généralement transformés en serfs. Je n'ai ici aucune raison d'intervenir dans cette discussion, mais, pour un résumé, voir Bradley (1987).

106. Il est vrai que les citoyens romains ne pouvaient pas légalement être réduits en esclavage par d'autres citoyens romains ; mais ils pouvaient l'être par des étrangers, et pirates et kidnappeurs accordaient rarement beaucoup d'importance à ce genre de chose.

107. L'empereur de Chine Wang Mang, par exemple, était si pointilleux sur ce principe qu'il ordonna un jour d'exécuter un de ses fils pour le meurtre arbitraire d'un esclave (Testart 1998, p. 23).

108. La *lex Petronia*. Techniquement, elle interdisait aux maîtres d'ordonner à leurs esclaves de « combattre les bêtes sauvages », divertissement public très populaire ; « combattre » était en général un euphémisme, puisque ceux qui affrontaient des lions affamés ne recevaient pas d'armes, ou alors des armes manifestement inadéquates. Ce n'est qu'un siècle plus tard, sous Hadrien (117-138 ap. J.-C.), qu'il fut interdit aux maîtres de tuer leurs esclaves, de conserver à leur intention des cachots privés ou de leur infliger d'autres châtiments cruels et excessifs. Point intéressant : la limitation graduelle du pouvoir des propriétaires d'esclaves s'est accompagnée d'un renforcement du pouvoir de l'État, d'un élargissement de la citoyenneté, mais aussi du retour à diverses formes d'asservissement pour dettes et de la création d'une paysannerie dépendante (Finley 1975, p. 120-123 ; 1965, p. 181-184).

109. Ainsi, Tite-Live (XLI, 9, 11) note qu'en 177 av. J.-C. le Sénat a même voté une loi pour empêcher les Italiens qui n'étaient pas citoyens romains de vendre des parents comme esclaves afin qu'ils deviennent citoyens.

110. La formule a été préservée dans l'œuvre de Sénèque l'Ancien (*Controverses*, IV, pr. 10) et relevée par Finley (1981, p. 127), entre autres. On trouvera une analyse détaillée dans Butrica (2006), p. 210-223.

111. Wirszubski (1950). Sur l'étymologie, voir Benveniste (1969), t. I, p. 321-333. De même, Kopytoff et Miers (1977) soulignent qu'en Afrique « liberté » signifiait toujours intégration à un

groupe de parenté – seuls les esclaves étaient « libres » (au sens que nous donnons au mot) de toutes relations sociales.

112. Florentin dans les *Institutes* de Justinien (1, 3, 2 ; trad. fr., Justinien 1813, p. 19). Certains suggèrent que le mot « naturelle » dans la première phrase n'a été inséré que dans des éditions ultérieures, peut-être au IVe siècle. Cependant, la position qui fait de l'esclavage un produit de la force, contre nature, consacré par la loi, remonte au moins au IVe siècle av. J.-C., puisque Aristote (*Politique* 1253 b 20-23) l'a alors explicitement prise à partie (voir Cambiano 1987).

113. Déjà au XIIIe siècle, des juristes comme Azon et Bracton ont commencé à demander : si c'est vrai, cela ne voudrait-il pas dire qu'un serf est un homme libre aussi ? (Harding 1980, p. 424, n. 6 ; voir aussi Buckland 1908, p. 1 ; Watson 1987.)

114. Ulpien a écrit que « le droit naturel regarde tous les hommes comme libres » et que l'esclavage résulte du *ius gentium* (le « droit des gens » – des nations), les usages juridiques communs de l'humanité (*Digeste*, 1, 1, 4 ; trad. fr., Justinien 1979, t. I, p. 42). Certains juristes ultérieurs ont ajouté qu'à l'origine tout était possédé en commun, et que c'était au *ius gentium* que l'on devait les royaumes, la propriété, etc. (*Digeste*, 1, 1, 5 ; trad. fr., Justinien 1979, t. I, p. 42). Comme l'observe Tuck (1979, p. 19), c'étaient des idées vraiment éparses, qui n'ont été systématisées par des penseurs de l'Église comme Gratien que beaucoup plus tard, pendant la renaissance du droit romain au XIIe siècle.

115. *Princeps legibus solutus est* (« le prince est affranchi du joug des lois »), formule initialement forgée par Ulpien et répétée par Justinien (*Digeste*, 1, 3, 31 ; trad. fr., Justinien 1979, t. I, p. 60). C'était une idée très neuve dans le monde antique ; les Grecs, par exemple, avaient souligné que, si les hommes pouvaient faire ce qu'ils voulaient avec leur femme, leurs enfants et leurs esclaves, tout gouvernant qui exploitait ses sujets de la même façon était par définition un tyran. Même le principe de base de la souveraineté moderne, selon lequel les gouvernants détiennent le pouvoir ultime de vie et de mort sur leurs sujets (les chefs d'État modernes le détiennent encore sous la forme du pouvoir de gracier), était perçu avec méfiance. De même, sous la République, Cicéron a soutenu que les gouvernants qui tenaient à exercer le pouvoir de vie et de mort étaient par définition des tyrans, « mais ils aiment mieux s'appeler rois » (*De Re Publica*, III, 23 ; Westbrook 1999, p. 204).

116. Dans la *Chronique de Walter de Guisborough* (1957, p. 216) ; voir Clanchy (1993), p. 2-5.

117. Aylmer (1980).

118. Soyons juste : un libéral classique soutiendrait que c'est la conclusion logique quand on part de la notion de liberté active et non passive (ou, comme disent les philosophes, quand on pose l'existence de « droits subjectifs »), c'est-à-dire lorsqu'on conçoit la liberté comme l'obligation des autres de nous laisser faire non pas seulement tout ce que la loi ou la coutume nous autorisent à faire, mais tout ce qui n'est pas expressément interdit ; et il ajouterait que cela a eu de prodigieux effets libérateurs. Il y a sûrement du vrai dans ce raisonnement. Mais, historiquement, cet impact a été un peu un effet secondaire, et il existe bien d'autres façons d'arriver à la même conclusion sans être contraint d'accepter les postulats sur la propriété qui sont à l'œuvre ici.

119. Tuck (1979), p. 49 ; cf. Tully (1993), p. 252 ; Blackburn (1997), p. 63-64.

120. Notons ici qu'à cette époque la justification n'était pas fondée sur un postulat d'infériorité raciale – les idéologies racistes sont apparues plus tard –, mais bien sur le postulat de la légitimité des lois africaines, dont le respect devait être une obligation, au moins pour les Africains.

121. J'ai longuement développé par le passé la thèse selon laquelle l'esclavage est à la racine du travail salarié – voir par exemple Graeber (2006).

122. C'est pourquoi, comme l'a expliqué C.B. MacPherson (1971), la presse ne parle de « violation des droits humains » que lorsqu'on voit des États interférer avec la personne ou les biens d'une victime – par exemple en violant, en torturant ou en tuant. La Déclaration universelle des droits de l'homme, comme pratiquement tous les documents du même ordre, parle aussi des droits universels à

l'alimentation et au logement, mais on ne lit jamais que des États commettent des « violations des droits humains » quand ils suppriment le soutien aux prix des denrées de base, même si cette mesure répand la malnutrition, ni quand ils rasent des bidonvilles ou chassent les sans-domicile fixe de leurs abris de fortune.

123. On peut faire remonter l'idée au moins à Sénèque, qui, au Ier siècle ap. J.-C., soutenait que les esclaves peuvent être libres dans leur esprit, puisque la force ne s'applique qu'à la « prison du corps » (*De beneficiis*, III, 20) – il apparaît que ce fut un point de transition crucial entre la liberté conçue comme aptitude à établir des relations morales avec les autres et la liberté conçue comme intériorisation du pouvoir du maître.

124. Voir Roitman (2003, p. 224), un des rares auteurs qui lient explicitement cela à la dette. Pour les objets comme points uniques dans une histoire humaine, il existe une vaste littérature, mais voir Hoskins (1999) ; Graeber (2001).

125. On jugera de la rareté de l'esclavage à ce postulat des informateurs : les esclaves ne se doutaient pas du tout que ce sort leur était réservé.

126. Au moment précis où son existence sociale est la seule qui lui restait : c'est significatif. La mise à mort massive d'esclaves aux funérailles de rois, ou de nobles, est attestée de la Gaule antique à Sumer, à la Chine et aux Amériques.

127. *Iliade*, IX, 342-344 ; trad. fr. de Paul Mazon, Paris, LGF, 1963, p. 218-219.

128. Evans-Pritchard (1948), p. 36 ; cf. Sahlins (1981). Pour un bon exemple d'identification des rois et des esclaves, Feeley-Harnik (1982). Évidemment, tout le monde sait bien que le roi a une famille, des amis, des amantes, etc. – mais, justement, cette situation est toujours ressentie un peu comme un problème, puisqu'il devrait être le roi de tous ses sujets, à égalité.

129. Au sujet de l'influence du droit romain sur la tradition libérale, voici une information fascinante : le tout premier auteur connu qui ait tenu un raisonnement proche du modèle d'Adam Smith – où l'on invente la monnaie, et en définitive les pièces de monnaie, pour faciliter le commerce – est un autre juriste romain, Paul : *Digeste*, 18, 1, 1 (trad. fr., Justinien 1979, t. II, p. 535).

130. Mais nullement éliminée. (Si quelqu'un en doute, je lui conseille d'aller faire un petit tour dans son quartier en ignorant tous les droits de propriété : il verra au bout de combien de temps les armes sortent.)

Chapitre 8. Crédit contre lingot

1. « DETTE (n.) : Ingénieux succédané de la chaîne et du fouet d'un surveillant d'esclaves », écrit un sceptique notoire, Ambrose Bierce (*Le Dictionnaire du diable* [1911], trad. fr. de Jacques Papy, Paris, Les Quatre Jeudis, 1955, p. 73). Il est certain que, pour les femmes thai présentes à la porte de Neil Bush, la différence entre avoir été vendue par ses parents et rembourser la dette de ses parents par son travail était toujours un détail technique, aussi insignifiant qu'il y a deux mille ans.

2. L'un des rares auteurs, à ma connaissance, qui ont abordé de front la question est Pierre Dockès (1979). Il affirme, avec des arguments convaincants, qu'il y a un lien entre cette disparition et le pouvoir de l'État : il s'avère, du moins, que l'esclavage en tant qu'institution a été brièvement ressuscité sous l'Empire carolingien, puis s'est à nouveau évanoui. Il est sûrement intéressant de noter que, depuis le XIXe siècle au moins, le « passage du féodalisme au capitalisme » est devenu notre paradigme historique pour penser le changement social radical, et qu'on ne parle guère du passage de l'esclavagisme antique au féodalisme, bien qu'il y ait des raisons de croire que ce qui se passe aujourd'hui y ressemble peut-être beaucoup plus.

3. Robin Blackburn le soutient de façon assez convaincante dans *The Making of New World Slavery* (1997). Il y a eu quelques exceptions, notamment les cités-États italiennes. L'histoire est bien sûr plus complexe que ce que j'en dis ici : l'une des raisons de l'hostilité que j'évoque est que, pendant une grande partie du Moyen Âge, les Européens ont été les victimes des razzieurs d'esclaves et non leurs bénéficiaires, puisque de nombreux captifs européens ont été vendus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient.

4. Les pièces égéennes étaient frappées ; les indiennes, poinçonnées ; et les chinoises, coulées. Ce qui suggère qu'il ne s'agit pas d'un phénomène de diffusion. À propos des monnaies indiennes, par exemple, un historien écrit : « S'il y a quelque chose de clair dans une pièce marquée au poinçon, c'est que celui qui l'a conçue n'a jamais vu de pièce grecque – ou, s'il en a vu, qu'il n'en a pas été impressionné. La pièce poinçonnée est fabriquée par un procédé métallurgique entièrement différent » (Schaps 2006, p. 9).

5. Pruessner (1928) a peut-être été le premier à le faire remarquer.

6. Il est clair qu'ils étaient couramment utilisés par les marchands paléo-assyriens opérant en Anatolie (Veenhof 1997).

7. Powell (1978 ; 1979 ; 1999, p. 14-18) offre une excellente évaluation des données, où il souligne que les Babyloniens ne produisaient pas de balances assez précises pour mesurer les minuscules quantités d'argent qu'ils auraient dû utiliser pour faire en liquide des achats ménagers ordinaires, comme le poisson frit ou les fagots de petit bois. Il conclut que l'argent était largement utilisé dans les transactions entre marchands. Il est donc probable que les vendeurs des marchés agissaient comme leurs homologues le font aujourd'hui sur les petits marchés d'Afrique et d'Asie centrale : ils dressent des listes de clients fiables à qui ils peuvent faire crédit durablement (par exemple Hart 1999, p. 201 ; Nazpary 2001).

8. M. Hudson (2002), p. 21-23, qui suggère que le délai a dû être un élément important, car sans lui les marchands auraient probablement différé l'emploi des fonds le plus longtemps possible. Voir Renger (1984), (1994) ; Mieroop (2005).

9. Je pense ici au *qirad* et à la *mudaraba*, ententes semblables à la *commenda* de la Méditerranée antique et médiévale (Udovitch 1970 ; Ray 1997).

10. Hérodote, I, 138 ; trad. fr. de Larcher, Paris, Charpentier, 1870, p. 80.

11. Hérodote, III, 102-105 ; *ibid.*, p. 254-255.

12. Mieroop (2002), p. 63 ; (2005), p. 29. Il souligne que le revenu total d'Enmetena en grains pendant un an était d'environ 37 millions de litres : la somme qu'il revendique ici représente plus de mille fois le revenu annuel de son palais.

13. Lambert (1971), p. 234 ; Lemche (1979), p. 16.

14. M. Hudson (1993) effectue le passage en revue le plus détaillé de cette littérature.

15. M. Hudson (1993), p. 20.

16. Grierson (1977), p. 17, qui cite Cerny (1954), p. 907.

17. Bleiberg (2002).

18. Un spécialiste faisant autorité affirme catégoriquement : « Je n'ai connaissance d'aucun décret d'annulation des dettes émis par aucun pharaon » (Jasnow 2001, p. 42), et ajoute qu'il n'y a aucune preuve d'asservissement pour dettes jusqu'au démotique très tardif [l'époque romaine – *NdT*]. C'est dans cette même période que les sources grecques commencent à parler des deux phénomènes.

19. VerSteeg (2002), p. 199 ; voir Lorton (1977), p. 42-44.

20. Le procédé ressemble à certains égards à la création des « failles juridiques » dans les mondes chrétien et musulman du Moyen Âge, où l'intérêt était officiellement interdit : voir *infra*, chap. 10.

21. Diodore de Sicile, I, 79 ; trad. fr. d'Yvonne Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 151. Voir Westermann (1955), p. 50-51, pour une comparaison des sources grecques et égyptiennes sur le sujet.

22. L'histoire de la diffusion du prêt à intérêt commence à peine à être reconstituée. Il n'apparaît pas encore à Ebla (vers 2500 av. J.-C.), dans l'Égypte de l'Ancien Empire ou du Moyen Empire, ni dans la Grèce mycénienne, mais il est devenu courant dans le Levant à la fin de l'âge du bronze, et aussi en Anatolie hittite. Comme nous le verrons, il atteint assez tardivement la Grèce classique, et plus tard encore des territoires comme la Germanie.

23. De fait, dans l'historiographie chinoise, on appelle l'ensemble de cette époque « la période féodale ».

24. Le *Guanzi*, cité *in* Schaps (2006), p. 20.

25. Yung-Ti (2006) a récemment soutenu qu'ils ne le faisaient pas, même si en fait nous n'en savons rien. Thierry (1992, p. 39-41) postule simplement qu'ils le faisaient, et donne de nombreuses preuves de l'usage des cauris comme unités de compte et comme moyens de paiement ; mais il n'en apporte aucune sur leur utilisation pour vendre et acheter.

26. De toute manière, il est avéré que les cauris ont été utilisés par la suite à la façon des pièces de monnaie, et que l'État a périodiquement supprimé ou réintroduit leur usage (Quiggin 1949 ; Swann 1950 ; Thierry 1992, p. 39-41 ; Peng 1994). Le cauri est resté jusqu'à une date relativement récente une forme courante de monnaie, à côté des entailles, dans la province du Yunnan, à l'extrême sud (B. Yang 2002), et des études détaillées existent, mais, à ma connaissance, uniquement en chinois.

27. Scheidel (2006), p. 5.

28. Kan (1978), p. 92 ; Martzloff (1988), p. 159. Je signale au passage qu'une étude du système inca du *quipu* lui-même serait assez fascinante à cet égard ; les cordelettes servaient à enregistrer à la fois des obligations que nous jugeons financières et d'autres qui nous paraissent rituelles, puisque, comme dans tant de langues eurasiatiques, les mots « dette » et « péché » ne faisaient qu'un en quechua (Quilter et Urton 2002, p. 270).

29. L. Yang (1971, p. 5) situe au IV^e^ siècle av. J.-C. la première référence littéraire fiable au prêt à intérêt. Peng (1994, p. 98-101) note que les plus anciennes archives qui nous soient parvenues (les inscriptions des oracles sur os) ne mentionnent pas les prêts, mais elles n'avaient aucune raison de le faire ; il compile aussi l'essentiel des références littéraires disponibles, y trouve de nombreuses allusions à des prêts à haute époque, et conclut qu'il n'y a aucun moyen de savoir s'il faut les prendre au sérieux. À l'époque des Royaumes combattants, cependant, nous avons de multiples preuves de l'existence des usuriers locaux, avec tous leurs abus habituels.

30. Huan Kuan, *La Dispute sur le sel et le fer*, I, 2, 1 ; trad. fr. de Jean Levi, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 12.

31. Le *Guanzi* (73, 12) ; Rickett (1998), p. 397.

32. Ainsi, vers 100 av. J.-C., s'abattent « les calamités des inondations et des sécheresses […]. À ce moment, ceux qui ont [quelque chose] le vendent pour la moitié du prix, ceux qui n'ont rien empruntent à des intérêts doubles. Alors il y a des gens qui vendent champs et maisons, vendent fils et petits-fils afin de payer leurs dettes. Les commerçants cependant, les grands amassent des intérêts doubles, les petits s'établissent avec leur commerce et obtiennent des bénéfices extraordinaires » (Tch'ao Ts'o, « Requête demandant qu'on donne plus d'importance aux céréales », *in* Georges Margouliès, *Le Kou-Wen chinois*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1926, p. 71). Le prêt à intérêt est attesté pour la première fois au IV^e^ siècle av. J.-C. en Chine, mais il existait peut-être avant (L. Yang 1971, p. 5). Pour un cas parallèle de vente d'enfants pour dettes dans l'Inde des premiers temps, voir Rhys Davids (1922), p. 218.

Chapitre 9. L'Âge axial

1. Jaspers (1951), p. 136-137 [la traduction publiée dit : « l'époque axiale »].

2. Parkes (1959), p. 71.

3. Pour être encore plus précis, nous devrions probablement considérer qu'il s'achève en 632 ap. J.-C., avec la mort du Prophète.

4. Évidemment, l'hindouisme védique est antérieur ; je parle ici de l'hindouisme comme religion consciente d'en être une : on estime en général qu'il a pris forme à peu près à cette époque, en réaction au bouddhisme et au jaïnisme.

5. On donnait traditionnellement une date bien antérieure, 650 ou même 700 av. J.-C., mais les travaux archéologiques récents l'ont remise en question. Les pièces lydiennes semblent malgré tout les plus anciennes.

6. Prakash et Singh (1968), Dhavalikar (1975), Kosambi (1981), Gupta et Hardaker (1985). Les dates admises les plus tardives pour l'apparition des pièces de monnaie en Inde, fondées sur la datation par le carbone 14, se situent autour de 400 av. J.-C. (Erdosy 1988, p. 115 ; 1995, p. 113).

7. Kosambi (1981) note qu'il semble y avoir un lien direct entre les premières de ces pièces et les cités harappéennes de l'âge du bronze : « Même après la destruction de Mohenjo-daro, qui est à tous égards une cité commerçante, comme le montrent ses poids raffinés et ses armes de piètre qualité, les négociants ont poursuivi leurs activités, et ils ont continué à utiliser les poids très précis de cette période » (*ibid.*, p. 91). Étant donné ce que nous savons de la Mésopotamie, avec laquelle la civilisation harappéenne avait des contacts étroits, il paraît raisonnable aussi de postuler qu'ils ont continué à employer les anciennes techniques commerciales ; et, effectivement, les « billets au porteur » apparaissent comme des pratiques familières dans nos sources littéraires les plus anciennes, tels les Jakatas (Rhys Davids 1901, p. 16 ; Thapar 1995, p. 125 ; Fiser 2004, p. 194), certes rédigés plusieurs siècles après la période dont nous parlons. En l'occurrence, bien sûr, on présume que les marques étaient là pour confirmer l'exactitude du poids, pour attester que la pièce n'avait pas été rognée, mais il paraît probable qu'elles aient été inspirées par des pratiques de crédit antérieures. Kosambi le confirme plus loin : « Les marques correspondent aux contreseings modernes sur les billets ou les chèques compensés dans des sociétés financières » (1996, p. 178-179).

8. La première mention littéraire du monnayage en Chine qui nous est connue concerne un royaume qui a réformé son système monétaire en 524 av. J.-C. – ce qui signifie qu'il en avait déjà un, et probablement depuis un certain temps (Li 1985, p. 372).

9. Schaps (2006), p. 34. Pour un raisonnement récent du même ordre, voir Schoenberger (2008).

10. Certes, les toutes premières pièces étaient de valeur assez élevée, et il est fort possible qu'elles aient servi à payer des impôts et des redevances, ou des maisons et du bétail, plus que des achats quotidiens (Kraay 1964 ; Price 1983 ; Schaps 2004 ; Vickers 1985). En Grèce, par exemple, on ne peut parler de vraie société de marché que lorsque, comme au V^e^ siècle, les simples citoyens vont au marché avec des piécettes frappées, d'argent ou de cuivre, dans la bouche.

11. Initialement avancée par Cook (1958), l'explication a souvent suscité le scepticisme depuis (Price 1983 ; Kraay 1964 ; Wallace 1987 ; Schaps 2004, p. 96-101 ; voir cependant Ingham 2004, p. 100) – essentiellement au motif qu'on ne peut payer des soldats avec des pièces que s'il existe déjà des marchés avec des gens prêts à accepter ces pièces. L'objection me paraît faible, car l'absence de pièces de monnaie n'implique nullement l'inexistence de la monnaie ni celle des marchés ; presque tous les participants à ce débat – par exemple Balmuth (1967 ; 1971 ; 1975 ; 2001), qui soutient que des morceaux d'argent irréguliers étaient déjà largement utilisés comme monnaie, et Le Rider (2001), Seaford (2004, p. 318-337) ou d'ailleurs Schaps (2004, p. 222-235), qui font valoir qu'ils n'étaient pas assez nombreux pour constituer une monnaie quotidienne viable – ont apparemment négligé une possibilité : la plupart des transactions de marché avaient peut-être lieu à crédit. De toute manière, comme je l'ai déjà dit, il était assez facile à l'État de faire en sorte que les pièces deviennent une monnaie acceptable : il suffisait de décréter qu'elles constituaient le seul moyen de paiement admis pour s'acquitter des obligations à l'égard de l'État lui-même.

12. La plupart des plus anciens banquiers grecs dont nous ayons connaissance étaient d'ascendance phénicienne, et il est fort possible qu'ils aient été les premiers à introduire le concept d'intérêt chez les Grecs (Hudson 1992).

13. Elayi et Elayi (1993).

14. Starr (1977), p. 113 ; voir Lee (2000).

15. Notons qu'à notre connaissance les grandes nations commerçantes n'ont guère produit d'œuvres artistiques ou philosophiques majeures. C'est un constat intéressant.

16. La grande exception, bien sûr, était Sparte, qui se refusait à émettre sa propre monnaie mais avait élaboré un système dans lequel les aristocrates avaient un style de vie strictement militaire et s'entraînaient en permanence pour la guerre.

17. Aristote lui-même a noté ce lien, en soulignant que l'on pouvait prédire la nature du régime d'un État grec au vu de l'arme principale de ses forces militaires : aristocratique si c'était la cavalerie (car les chevaux étaient très chers), oligarchique si c'était l'infanterie lourde (puisque les armures n'étaient pas bon marché), démocratique si c'était l'infanterie légère ou la flotte (puisque tout le monde pouvait manier une fronde ou ramer sur un navire) (*Politique*, IV, 3, 1289 b 33-44 ; IV, 13, 1297 b 16-24 ; VI, 7, 1321 a 6-14).

18. Keyt (1997, p. 103), qui s'appuie sur *Politique*, 1304 b 27-31.

19. Thucydide (VI, 91 ; VII, 27) affirme que vingt mille esclaves se sont échappés des mines en 421 av. J.-C., ce qui est probablement exagéré ; mais la plupart des sources estiment qu'ils ont été au moins dix mille pendant l'essentiel de ce siècle ; ils travaillaient en général enchaînés et dans des conditions épouvantables (Robinson 1973).

20. Ingham (2004), p. 99-100.

21. MacDonald (2006), p. 43.

22. Sur les besoins monétaires des armées d'Alexandre, Davies (1996), p. 80, 83 ; sur sa logistique en général, Engels (1978). Le chiffre de cent vingt mille n'inclut pas seulement les soldats proprement dits, mais aussi les serviteurs, tous ceux qui suivaient l'armée, etc.

23. Green (1997), p. 397-398.

24. L'institution romaine s'appelait *nexum*, et nous ne savons pas tout à fait comment elle fonctionnait – par exemple si c'était une forme de contrat de travail en vertu duquel on remboursait sa dette en travaillant jusqu'à une date fixée d'avance, ou quelque chose qui ressemblait plutôt aux systèmes africains des « gages », où le débiteur et ses enfants servaient dans des conditions en gros semblables à celles d'un esclave jusqu'à leur « rédemption » (voir Testart 2000*b* pour les diverses possibilités). Voir Buckler (1895) ; Brunt (1979) ; Cornell (1995), p. 266-267, 330-332.

25. C'est pourquoi la plupart des scandales qui ont servi d'étincelle aux soulèvements contre l'asservissement pour dettes concernent des cas spectaculaires d'exactions physiques ou d'abus sexuels ; une fois l'asservissement pour dettes aboli et le travail domestique effectué par des esclaves, ce type d'exactions et d'abus a évidemment été jugé normal et acceptable.

26. Les premières pièces de bronze payées aux soldats semblent avoir été frappées vers 400 av. J.-C. (Scheidel 2006), mais il s'agit ici de la date traditionnelle que donnent les historiens romains.

27. Ce que je soutiens ici contredit complètement tout un pan de la pensée savante admise, dont le meilleur résumé est peut-être cette formule de Moses Finley : « En Grèce et à Rome, la classe des débiteurs s'est révoltée, mais il n'en a pas été de même dans le Proche-Orient » (Finley 1965, p. 178) – donc des réformes comme celles de Néhémie n'auraient été que des palliatifs mineurs et temporaires. En réalité, au Proche-Orient, la révolte a pris une autre forme ; et les solutions gréco-romaines ont été plus limitées et temporaires que ne le pensait Finley.

28. Ioannatou (2006) en donne un bon exemple. La conjuration de Catilina, en 63 av. J.-C., était une alliance entre aristocrates endettés et paysans désespérés. Sur les campagnes permanentes contre la dette et pour la redistribution des terres sous la République, voir Mitchell (1993).

29. C'est ce que soutient Howgego : « Si l'on entend moins parler de la dette sous le Principat, c'est peut-être parce que la stabilité politique a ôté la possibilité d'exprimer son mécontentement. Cette interprétation est confortée par ce qui se passe dans les moments de révolte ouverte, où l'on voit la dette réémerger comme enjeu » (1992, p. 13).

30. Plutarque, *Moralia*, 828f-831a ; *in* « Il ne faut pas s'endetter », *Œuvres morales*, t. XII-1, trad. fr. de Marcel Cuvigny et Guy Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 15-16.

31. Il va sans dire qu'il existe sur le sujet une littérature aussi vaste que discordante, mais la meilleure source est probablement Banaji (2001). Il souligne qu'au Bas-Empire « la dette était le moyen essentiel par lequel les employeurs contrôlaient l'offre de main-d'œuvre, en fragmentant la solidarité entre travailleurs et en "personnalisant" les relations entre propriétaires et employés » (*ibid.*, p. 205), situation qui lui inspire une intéressante comparaison avec l'Inde.

32. Kosambi (1966) ; Sharma (1968) ; Misra (1976) ; Altekar (1977), p. 109-138. Les historiens indiens actuels, qui appellent les républiques *gana-sanghas* (« assemblées tribales »), les réduisent volontiers à des aristocraties guerrières nourries par des populations d'hilotes ou d'esclaves, mais on pourrait évidemment présenter les cités grecques de la même façon.

33. Autrement dit, ces républiques ressemblaient plus à Sparte qu'à Athènes. Les esclaves aussi étaient possédés collectivement (Chakravarti 1985, p. 48-49). Là encore, il faut se demander jusqu'à quel point c'était vraiment la règle générale, mais je m'incline devant l'opinion dominante des spécialistes de ces questions.

34. *Arthasastra*, 2, 12, 27. Voir Schaps (2006), p. 18, pour un beau commentaire comparé.

35. Thapar (2002), p. 34 ; Dikshitar (1948).

36. Il y avait aussi des impôts, bien sûr, qui représentaient en général du sixième au quart du rendement total (Kosambi 1996, p. 316 ; Sihag 2005), mais les impôts étaient aussi un moyen de faire venir les produits sur le marché.

37. Voir Kosambi (1970), p. 189-194.

38. De même pour le travail salarié. Les deux phénomènes se chevauchaient, comme c'est si souvent le cas dans le monde antique : l'expression usuelle des textes de la période pour désigner les travailleurs était *dasa-karmakara*, les « esclaves-embauchés », car on postulait qu'esclaves et salariés travaillaient ensemble et étaient à peine distinguables (Chakravarti 1985). Sur la prédominance de l'esclavage, voir Sharma (1958) et Rai (1981). L'étendue du phénomène est contestée, mais les textes bouddhistes de haute époque semblent bel et bien supposer que toute famille riche a normalement des esclaves domestiques – ce qui n'était sûrement pas le cas dans d'autres périodes.

39. Après la brève occupation de la vallée de l'Indus par Alexandre et sa décision d'installer des colons grecs en Afghanistan, les pièces poinçonnées ont été remplacées par des monnaies de style égéen, ce qui a fini par provoquer la disparition complète de la tradition indienne (Kosambi 1981 ; Gupta et Hardaker 1985).

40. « Premier édit sur rocher », in *Les Inscriptions d'Asoka*, trad. fr. de Jules Bloch, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 91.

41. La datation est très discutée : Schopen (1994) souligne qu'on n'a guère de preuves de l'existence de monastères bouddhistes prospères avant le Ier siècle de l'ère chrétienne, soit peut-être trois siècles plus tard. Ce débat est très important aussi pour la « monétisation », nous le verrons.

42. « Le négociant privé est assimilé à une épine (*kantaka*), à un ennemi public, presque à une calamité nationale, par *Arth.* 4, 2, taxé et mis à l'amende pour des malversations dont beaucoup sont considérées comme sûres et certaines » (Kosambi 1996, p. 243).

43. Ceux qui souhaitaient devenir moines devaient d'abord garantir qu'ils n'étaient pas eux-mêmes des débiteurs (comme il leur fallait promettre qu'ils n'étaient pas des esclaves en fuite) ; mais aucune règle n'interdisait au monastère lui-même de prêter de l'argent. En Chine, nous le verrons, prêter aux paysans à des taux avantageux a fini par être perçu comme une forme de charité.

44. Les moines bouddhistes ne sont pas autorisés à voir une armée, s'ils ont la possibilité d'éviter de le faire (*Pacittiya*, 48-51).

45. Lewis (1990).

46. Wilbur (1943) ; Yates (2002). Pendant la période des Royaumes combattants, le royaume de Qin autorisait non seulement l'attribution d'esclaves aux officiers de son armée en fonction de leur grade, mais aussi la « confiscation comme esclaves » des marchands, des artisans et des « pauvres oisifs » (Lewis 1990, p. 61-62).

47. Scheidel (2006 ; 2007 ; 2009) a longuement étudié la question et conclu que la monnaie chinoise a pris cette forme inhabituelle pour deux raisons principales : (1) un accident historique – la victoire du royaume de Qin (qui utilisait des pièces de bronze) sur celui de Chu (qui se servait de l'or) dans les guerres civiles – s'est perpétué par conservatisme ; et (2) l'absence d'une armée de métier très bien rémunérée a permis à l'État chinois d'agir comme la République romaine à ses débuts, qui se limitait aussi aux pièces de bronze pour ses conscrits paysans – mais, à la différence de la Rome républicaine, la Chine n'était pas entourée d'États accoutumés à d'autres formes de monnaie.

48. Pythagore a été, à notre connaissance, le premier à suivre la seconde voie : il a fondé une société secrète qui a contrôlé pendant une période les leviers du pouvoir politique dans les cités grecques d'Italie du Sud.

49. Hadot (1987) et (1995). Si le christianisme était reconnu comme une philosophie dans le monde antique, c'est essentiellement parce qu'il avait ses propres formes de pratique ascétique.

50. Sur l'École agricole (Nong jia, en anglais School of the Tillers) : Graham (1979) et (1994), p. 67-110. Ce mouvement « agriculturaliste » s'est épanoui, semble-t-il, à peu près à l'époque de Mozi, le fondateur du moïsme (vers 470-391 av. J.-C.). Il a fini par s'évanouir, en laissant surtout derrière lui une série de traités de technologie agricole, mais il a eu une influence considérable sur le taoïsme initial – qui allait lui-même devenir la philosophie favorite des rebelles paysans pendant des siècles, à partir des Turbans jaunes de 184 ap. J.-C. Finalement, le taoïsme serait remplacé dans le rôle d'idéologie de prédilection des paysans révoltés par des versions messianiques du bouddhisme.

51. Wei-Ming (1985) ; Graham (1989) ; Schwartz (1986).

52. Selon la légende, lorsqu'un mathématicien pythagoricien a découvert l'existence des nombres irrationnels, d'autres membres de la secte l'ont emmené en mer et l'ont jeté par-dessus bord. Pour une analyse détaillée de la relation entre le pythagorisme initial (530-400 av. J.-C.) et l'essor d'une économie du paiement comptant, voir Seaford (2004), p. 266-275.

53. À en croire du moins mon expérience personnelle à Madagascar.

54. La guerre est un cas tout à fait semblable : c'est aussi un domaine où il est possible d'imaginer que tout le monde joue à un jeu dont les règles et les enjeux sont d'une transparence inhabituelle. La grande différence est qu'à la guerre les soldats se soucient de leurs camarades. Sur les origines de notre propre notion d'« intérêt personnel », voir *infra*, chap. 11.

55. À ne pas confondre avec le terme confucéen *li*, mot entièrement différent qui signifie « rituel » ou « étiquette ». Plus tard, *li* a pris le sens d'« intérêt » – plus seulement « intérêt personnel », mais aussi « versement d'intérêts » (par exemple Cartier 1988, p. 26-27). Je dois dire que mon raisonnement ici est un peu « non conventionnel ». Schwartz (1985, p. 145-151) note que, chez Confucius, « profit » a un sens purement péjoratif, et il soutient qu'il a été réinterprété de façon subversive par Mozi. Il me paraît improbable que Confucius ait représenté la pensée admise à cette époque ; si ses écrits sont les plus anciens que nous ayons sur le sujet, sa position est restée clairement marginale pendant plusieurs siècles après sa mort. Je préfère supposer que la tradition légiste reflétait la pensée courante dès avant Confucius – ou en tout cas Mencius.

56. *Zhan Guo Ce* [Stratégies des Royaumes combattants], n° 109, 7, 175 ; cité in *Le Livre du prince Shang*, trad. fr. de Jean Lévi, Paris, Flammarion, 1980, p. 15-16.

57. *Les Douze Traités*, 8, 5, in *Printemps et automnes de Lü Buwei*, trad. fr. d'Ivan A. Kamenarovic, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 134.

58. Voir Ames (1994) pour une analyse des termes cruciaux : *si li* (intérêt personnel), *shi* (avantage stratégique) et *li min* (profit public).

59. *Le Livre du prince Shang*, *op. cit.*, p. 170 (§ 23).

60. C'est la traduction qu'en donne Kosambi (1970, p. 179) ; l'*Encyclopedia Britannica* préfère « Manuel sur le profit » (entrée « Cârvâka ») ; Altekar (1977, p. 3), « La science de la richesse ».

61. Nag et Dikshitar (1927), p. 15. Kosambi soutient que le corps politique Maurya reposait donc sur une contradiction fondamentale : « une population respectueuse de la loi morale, gouvernée par un roi complètement amoral » (1996, p. 237). Mais ce type de situation n'a rien d'inhabituel, avant comme après.

62. Thucydide, V, 85-113 (cf. III, 36-49). L'événement a eu lieu en 416 av. J.-C., à peu près au moment où écrivaient le prince Shang et Kautilya. Les objections formulées par Thucydide lui-même contre ce type de comportement sont révélatrices : elles ne sont pas explicitement morales, mais visent surtout à montrer qu'il n'était pas dans « l'intérêt à long terme » de l'empire (Kallet 2001, p. 19). Sur le matérialisme utilitariste de Thucydide en général, voir Sahlins (2004).

63. Mozi, *L'Amour universel*, in *Œuvres choisies*, trad. fr. de Pierre de Laubier, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 131.

64. *Mencius*, trad. fr. d'André Lévy, Paris, You-Feng, 2003, p. 21-22. Il renvoie ici manifestement à une distinction établie à l'origine par Confucius lui-même : « L'homme de qualité ramène tout à une question de justice, l'homme de peu à des questions d'intérêts » (*Entretiens*, IV, 16, trad. fr. d'André Lévy in *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, Flammarion, 1994).

65. La voie moïste – adopter ouvertement la logique financière – a été la moins pratiquée. Nous avons déjà vu qu'en Inde et en Grèce les tentatives pour formuler la morale comme une dette n'ont abouti à rien : même les principes védiques portent ouvertement sur la libération de la dette, qui était aussi, nous l'avons vu, un thème central en Israël.

66. Leenhardt [1947] (1985), p. 263.

67. Cette interprétation heurte de front la thèse centrale des études spécialisées sur la question, qui insistent au contraire sur la nature « transcendantale » des idées de l'Âge axial (par exemple Schwartz 1975 ; Eisenstadt 1982, 1984, 1986 ; Roetz 1993 ; Bellah 2005).

68. En fait, le système grec a commencé avec le Feu, l'Air et l'Eau, et le système indien avec le Feu, l'Eau et la Terre, bien qu'il y ait eu dans les deux cas de nombreux raffinements. Le système chinois avait cinq éléments : le Bois, le Feu, la Terre, le Métal, l'Eau.

69. Dans le christianisme, du moins de tradition augustinienne, c'est tout à fait explicite : le monde matériel ne participe de Dieu à aucun titre ; Dieu n'est pas en lui ; il a simplement été créé par Dieu (*La Cité de Dieu*, IV, 12) – cette séparation radicale de l'esprit et de la nature étant, selon Henri Frankfort (1951, p. 431-433), une spécificité de la pensée judéo-chrétienne. Mais cette même tradition augustinienne s'appuyait aussi sur Platon pour affirmer que la raison, en revanche – le principe abstrait qui nous permet de comprendre ce genre de choses, et qui est totalement séparé de la matière –, participe bel et bien du divin (voir Hoitenga 1991, p. 112-114, pour le conflit interne dans les idées d'Augustin sur ce point).

70. L'essai de Shell, « The Ring of Gyges » (*in* Shell 1978, p. 11-62), a déjà été cité au chapitre 7 dans mon analyse sur Platon ; Seaford (1998), (2004).

71. Je me fonde ici sur le fait que Milet a été l'une des cités, sinon la première, qui ont produit des pièces de valeur assez réduite pour pouvoir être utilisées dans les transactions quotidiennes (Kraay 1964, p. 67).

72. Héraclite était d'une cité ionienne voisine, Éphèse, et Pythagore était originaire de l'île ionienne de Samos. Après l'annexion de l'Ionie à l'Empire perse, beaucoup d'Ioniens ont fui en Italie du Sud,

qui est alors devenue le foyer central de la philosophie grecque, là encore juste au moment où les cités grecques de cette région se « monétarisaient » complètement. Athènes n'est devenue la capitale de la philosophie grecque qu'au v^e^ siècle, qui est aussi l'époque de sa domination militaire et celle où les pièces frappées de la « chouette » athénienne sont devenues la principale devise internationale en Méditerranée orientale.

73. Ou, comme le dit Seaford (2004, p. 208) en faisant écho à la description que donne Anaximandre de sa substance primale, « une substance distincte, éternelle, impersonnelle, universelle, illimitée, homogène, éternellement en mouvement, abstraite et régulatrice, destination et origine de toutes choses » (ou du moins de « toutes choses » pouvant s'acheter).

74. Seaford (2004), p. 136-146 ; voir Picard (1975) ; Wallace (1987) ; Harris (2008*a*), p. 10. La monnaie purement « fiduciaire » est bien sûr celle qu'un métalliste appellerait monnaie « décrétée » ou « symbolique », ou un keynésien, « monnaie chartale ». Malgré les arguments de Finley pour prouver le contraire (1975, p. 189), pratiquement toutes les monnaies antiques étaient en partie fiduciaires. On voit aisément pourquoi les pièces circulaient d'ordinaire à une valeur nominale supérieure à leur poids en or ou en argent : le prix de ces métaux était variable, mais, lorsque la valeur nominale de la pièce devenait inférieure à celle de son contenu métallique, il n'y avait aucune raison de ne pas la fondre.

75. De fait, dans le cas d'États extrêmement étendus comme les empires romain ou Maurya, l'inflation a fini par se manifester, mais ses effets n'ont pas été pleinement ressentis pendant au moins un siècle (pour quelques bonnes analyses sur la situation romaine, voir Ingham 2004, p. 101-104 ; Kessler et Temin 2008 ; Harris 2008*b*).

76. Seaford (2004), p. 138-139.

77. Je m'inspire ici en partie des arguments de Marcel Mauss sur le concept de substance (Allen 1998).

78. C'est pourquoi, nous le verrons, la position d'Aristote selon laquelle une pièce de monnaie n'est qu'une convention sociale (*Éthique à Nicomaque*, 1133 a 29-31) est restée un point de vue très minoritaire dans le monde antique. Mais elle allait devenir l'opinion dominante plus tard, au Moyen Âge.

79. On l'appelle Pâyâsi dans les écritures bouddhistes, Paesi dans les textes jaïnistes (voir Bronkhorst 2007, p. 143-159, pour une bonne analyse sur ces matérialistes indiens des premiers temps ; pour l'école matérialiste ultérieure, dont on dit que Kautilya était membre, voir Chattopadhyaya 1994). Jaspers (1951, p. 137) note, au sujet de l'Inde, l'apparition de « toutes les possibilités philosophiques, jusqu'au scepticisme et au matérialisme, jusqu'à la sophistique et au nihilisme » – liste significative, puisqu'elle n'énumère nullement, bien sûr, « toutes » les tendances philosophiques, mais seulement les plus matérialistes.

80. Dans *La République*, cette approche est rejetée d'emblée. En Inde, je l'ai dit, seule la tradition hindouiste l'embrasse. Les bouddhistes, jaïnistes et autres adeptes des philosophies d'opposition n'ont pas du tout utilisé le terme.

81. Philon d'Alexandrie, qui écrit vers l'époque du Christ, dit ceci des Esséniens : « Il n'est aucun esclave parmi eux, mais tous sont libres ; ils s'entraident les uns les autres. Ils condamnent les maîtres non seulement comme injustes, en ce qu'ils portent atteinte à l'égalité, mais encore comme impies, en ce qu'ils enfreignent la loi de la nature » (*Quod omnis probus liber sit*, 79 ; trad. fr. de Madeleine Petit in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. XXVIII, Paris, Éd. du Cerf, 1974, p. 201). Les Therapeutae, une autre secte juive, rejetaient toutes les formes de propriété, mais tenaient l'esclavage pour « absolument contraire à la nature : celle-ci, en effet, a fait naître tous les hommes libres » (*De vita contemplativa*, 70 ; trad. fr. de P. Miquel in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. XXIX, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 131). La ressemblance avec les idées du droit romain est remarquable. Nous sommes particulièrement bien renseignés sur les sectes juives ; si d'autres

groupes religieux opéraient dans le même esprit en Thrace ou en Numidie, nous ne le saurions probablement pas.

82. La légende dirait plus tard que son père était un roi et qu'il avait grandi dans un palais, mais, chez les Sakya de cette époque, la « royauté » était en fait une fonction élective qui s'occupait par rotation (Kosambi 1970, p. 143).

Chapitre 10. Le Moyen Âge

1. La plupart du temps, les pièces frappées par les États barbares qui ont succédé à l'Empire romain ne contenaient pas beaucoup d'or ou d'argent ; par conséquent, elles ne circulaient en général qu'au sein des territoires du roi ou du baron qui les émettait et n'avaient guère d'utilité pour le commerce extérieur.

2. On trouve chez Dockès (1979, p. 79-98) un bon survol de la situation – au sens littéral du terme, puisque les connaissances actuelles sur l'étendue des grands domaines esclavagistes romains en France sont essentiellement fondées sur la photographie aérienne. Au fil du temps, même les paysans des communautés libres ont fini par tomber dans le péonage sous une forme ou sous une autre, ou ont été attachés à la terre en tant que serfs (en latin, *coloni*).

3. Kosambi, nous l'avons vu, considérait que la monétisation avait atteint des sommets au Magadha. R.S. Sharma (2001, p. 119-162) soutient que les pièces de monnaie sont restées courantes sous les Gupta (280 à 550 ap. J.-C.), mais qu'elles ont ensuite abruptement disparu presque partout. Cependant, même s'il a raison de dire que le nombre total de pièces en circulation n'a pas diminué avant cette date, il fait lui-même remarquer (*ibid.*, p. 143) que la population de la plaine du Gange a presque triplé pendant cette période, donc cette stabilité de la circulation des pièces constitue en fait un déclin continu.

4. Pour une vue d'ensemble : R.S. Sharma (1965) ; Kane (1968), t. III, p. 411-461 ; Chatterjee (1971). Schopen (1994) met l'accent, en particulier, sur le raffinement croissant des techniques pendant le Moyen Âge, par exemple le développement de méthodes de tenue de comptes pour combiner l'intérêt composé avec des remboursements partiels.

5. Les documents sur la réglementation des affaires monastiques portent une extrême attention aux détails : comment, au moment où l'argent est prêté, les contrats vont être signés, scellés et déposés dans le temple devant témoins ; comment une garantie valant le double du montant du prêt doit être remise ; comment des « frères laïcs dévots » seront chargés de gérer l'investissement, etc. (Schopen 1994).

6. De l'arabe *dinar*, lui-même dérivé du latin *denarius*. On ne sait pas si de telles sommes étaient réellement payées en pièces de monnaie à cette date : un manuel monastique de haute époque, par exemple, parlant des objets qui pouvaient être assignés aux Trésors inépuisables, puis prêtés avec intérêt, précise : « cet or, cet argent, qu'ils soient en pièces de monnaie, travaillés, bruts, en grande ou en petite quantité, qu'ils soient purs ou en alliage, qu'ils forment des ustensiles achevés ou inachevés » (*Mahâsâmghika Vinaya*, *in* Gernet 1956, p. 160).

7. Fleet (1888), p. 260-262, ainsi traduit par Schopen (1994), p. 532-533. Nul besoin de souligner l'ironie de cette insistance sur l'éternité qui émerge au sein du bouddhisme, religion fondée sur la reconnaissance de la fugacité de tous les attachements au monde.

8. Les prêts commerciaux sont attestés par une inscription du monastère de Karle, dans l'ouest de l'Inde (Levi 1938, p. 145 ; Gernet 1956, p. 159-160 ; Bareau 1961, p. 444-447), les assemblées par des temples tamouls ultérieurs (Ayyar 1982, p. 40-68 ; R.S. Sharma 1965). On ne sait pas clairement si certains de ces prêts étaient des prêts commerciaux ou ressemblaient plutôt à la coutume bouddhiste ultérieure du *jisa*, encore courante au Tibet, au Bhoutan et en Mongolie, dans laquelle un individu, un collectif ou un groupe de familles qui souhaitent financer une cérémonie spécifique ou,

par exemple, un projet pédagogique peuvent recevoir un prêt de 500 roupies « à perpétuité », puis doivent fournir 800 roupies par an pour organiser la cérémonie. Les responsabilités sont ensuite héritées, bien que le « prêt » puisse être transféré (Miller 1961 ; Murphy 1961).

9. Kalhana, *Rajatarangini*, 7, 1091-1098 [trad. fr. de M. A. Troyer, *Râdjataranginî, histoire des rois du Kachmîr*, 3 vol., Paris, Imprimerie royale, 1840-1852, t. III, p. 120] ; voir Basham (1948) ; Riepe (1961), p. 44, n. 49. Les moines étaient apparemment des Ajivkas, qui existaient encore à cette époque.

10. Naskar (1996), R.S. Sharma (2001), p. 45-66, sur la description puranique de l'« âge de Kali », expression par laquelle, semble-t-il, les brahmanes ultérieurs désignaient la période qui s'étend, en gros, du règne d'Alexandre le Grand au début du Moyen Âge, époque d'insécurité et de désordre où des dynasties étrangères ont gouverné une grande partie de l'Inde et où les hiérarchies de castes ont été massivement contestées ou rejetées.

11. *Manusmṛti*, 8, 257. Il est révélateur que la dette à l'égard des autres humains ait entièrement disparu dans ces textes.

12. *Manusmṛti*, 8, 270-272. Et si un soûdra insulte un membre des castes deux fois nées, on lui coupera la langue (8, 270) [*Lois de Manou*, trad. fr. de A. Loiseleur-Deslongchamps, Toulon, Narratif, coll. « Connaissance védique », 2007, p. 208].

13. R.S. Sharma (1958) et (1987) ; Chauhan (2003).

14. « Un Soûdra, bien qu'affranchi par son maître, n'est pas délivré de l'état de servitude ; car cet état lui étant naturel, qui pourrait l'en exempter ? » (*Manusmṛti*, *Yâjñavalkya Smṛti*, 8, 414 ; *Lois de Manou*, *op. cit.*, p. 222). Ou même : « Mais qu'il oblige un Soûdra, acheté ou non acheté, à remplir des fonctions serviles ; car il a été créé pour le service des Brahmanes par l'Être existant de lui-même » (8, 413 ; *Lois de Manou*, *ibid.*).

15. Kautilya autorisait 60 % pour les prêts commerciaux, 120 % « pour ceux qui ont à traverser des forêts », et le double pour ceux qui transportent des marchandises par mer (*Arthasastra*, 3, 11 ; un code ultérieur, *Yâjñavalkya Smṛti*, 2, 38, le suit sur ce point).

16. *Yâjñavalkya Smrti*, 2, 37 ; *Manusmṛti*, 8, 143 (*Lois de Manou*, *op. cit.*, p. 195) ; *Viṣṇusmṛti*, 5, 6, 2 ; voir Kane (1968), t. III, p. 421.

17. R.S. Sharma (1965), p. 68. De même, les premiers codes juridiques stipulaient que quiconque se mettait en défaut de paiement sur une dette renaîtrait comme esclave ou même comme animal domestique dans la maison de son créancier ; un texte ultérieur du bouddhisme chinois était encore plus précis : pour huit wens non remboursés, le débiteur passera une journée en tant que bœuf ; ou pour sept, une journée en tant que cheval (Zhuang Chun, *in* Peng 1994, p. 244, n. 17).

18. Dumont (1967).

19. Gyan Prakash (2003, p. 184) avance l'idée pour la période coloniale : quand d'anciennes hiérarchies de castes ont commencé à être traitées comme des questions d'asservissement pour dettes, les subordonnés ont été transformés en individus égaux en droits, mais dont les droits étaient momentanément « suspendus ».

20. Soyons juste : on pourrait aussi faire valoir que des paysans endettés disposent probablement de plus de ressources et sont donc plus à même d'organiser un soulèvement. Nous savons fort peu de chose sur les insurrections populaires dans l'Inde médiévale (voir toutefois Guha 1999 ; Palat 1986 et 1988, p. 205-215 ; Kosambi 1996, p. 392-393), mais le nombre total de ces révoltes semble avoir été relativement faible comparé à l'Europe, et certainement comparé à la Chine, où la rébellion était presque ininterrompue.

21. « Nul ne sait au juste combien de révoltes se sont produites dans l'histoire de la Chine. Selon les archives officielles, il y a eu plusieurs milliers d'incidents en trois ans seulement, de 613 à 615 ap. J.-C., probablement un millier d'événements par an (Wei Z., 656 ap. J.-C., chap. "Rapport des historiens impériaux"). Selon Parsons, pendant la période 1629-1644, il y a eu 234 185 insurrections

en Chine, soit en moyenne 43 événements par jour, ou 1,8 soulèvement par heure » (Deng 1999, p. 220).

22. Selon Deng (1999).

23. Huang (1999), p. 231.

24. Ces prêts étaient manifestement une extension de la logique des greniers publics, qui conservaient des réserves alimentaires ; une partie serait vendue à certains moments stratégiques pour empêcher la hausse des prix, une partie distribuée gratuitement en temps de famine, et une partie prêtée à un faible taux d'intérêt pour offrir aux emprunteurs une autre solution que le recours aux usuriers.

25. Huang, *ibid.* ; cf. Xu et Dull (1980), p. 22-24. Pour ses réformes monétaires complexes : Peng (1994), p. 111-114.

26. En général, les taux d'intérêt étaient plafonnés à 20 % et l'intérêt composé était prohibé. Les autorités chinoises ont fini par adopter aussi le principe indien interdisant que l'intérêt dépasse le principal (Cartier 1988, p. 28 ; Yang 1971, p. 92-103).

27. Braudel (1979*b*) ; Wallerstein (1991) et (2001).

28. Je suis ici en particulier les travaux de Roy Bin Wong (1997 ; 2002 ; voir aussi Mielants 2001 ; 2007). Certes, la plupart des braudéliens estiment que seules des dynasties ultérieures comme les Ming ont pleinement incarné ce principe, mais je pense qu'il peut être projeté dans le passé.

29. Ainsi, par exemple, tout en jugeant bénéfiques les marchés eux-mêmes, l'État intervenait systématiquement pour prévenir les fluctuations de prix : il accumulait des stocks de produits de base quand les prix étaient bas et les mettait sur le marché s'ils montaient. Il y a eu des périodes dans l'histoire de la Chine où les gouvernants se sont coalisés avec les marchands, mais le résultat a été, en général, une riposte populaire majeure (Deng 1999, p. 146).

30. Pomeranz (2010), Goldstone (2002), pour une introduction à la vaste littérature comparative sur les niveaux de vie. L'Inde aussi a obtenu d'assez bons résultats à cet égard pendant l'essentiel de son histoire.

31. Zürcher (1958), p. 282.

32. Gernet (1956), p. 234-235 ; pour l'analyse qui suit, voir Gernet (1960) ; Jan (1965) ; Kieschnick (1997) ; Benn (1998), (2007).

33. Tsan-ning (919-1001 ap. J.-C.), cité *in* Jan (1965), p. 263. D'autres invoquaient l'histoire de bodhisattvas et de rois pieux qui avaient fait don de leur propre corps, tel le roi qui, dans une période de famine, mourut en se précipitant dans le vide pour être transformé en montagne de chair, avec des milliers de têtes, d'yeux, de lèvres, de dents et de langues, montagne qui pendant dix mille ans ne fit que grandir, quelle que fût la quantité qu'en ingéraient les humains et les animaux (Benn 2007, p. 95, 108 ; cf. Ohnuma 2007).

34. Tou Mou, cité *in* Gernet (1956), p. 237.

35. Peut-être en sera-t-on surpris, puisque l'expression revient si souvent dans l'usage populaire occidental actuel, où « dette karmique » est devenu une sorte de cliché *new age*. Mais les Euro-Américains sont bien plus sensibles intuitivement à cette formule, semble-t-il, qu'on ne l'a jamais été en Inde. Malgré l'étroite association entre dette et péché dans la tradition indienne, la plupart des écoles bouddhistes des premiers temps ont évité ce concept – surtout parce qu'il impliquait une continuité du moi, qu'ils tenaient pour éphémère et en dernière analyse illusoire. Seuls ont fait exception les Sammitiya, qualifiés de « personnalistes » parce qu'ils croient en un moi durable : ils ont élaboré la notion d'*aviprânasa*, en vertu de laquelle les résultats des bonnes ou mauvaises actions – le karma – « durent comme une feuille de papier sur laquelle est inscrite une dette », comme un élément inconscient du moi qui passe d'une vie à une autre (Lamotte 1997, p. 22-24, 86-90 ; Lusthaus 2002, p. 209-210). L'idée aurait pu mourir avec cette secte si elle n'avait pas été reprise par le célèbre philosophe du Grand Véhicule Nâgârjuna, qui l'a comparée à une « reconnaissance de

dette impérissable » (Kalupahana 1991, p. 54-55, 249 ; Pasadika 1997). Son école Mâdhyamaka est devenue en Chine l'école Sanlun ou « des Trois Traités » ; la notion de dette karmique a été reprise en particulier par l'école des « Trois Stades » ou des « Trois Degrés » créée par le moine Hsin-Hsing (540-594 ap. J.-C.) (Hubbard 2001).

36. *Commentaire sur le Dharma du Magasin inépuisable de l'univers Mahayana*, tel que le traduit Hubbard (2001, p. 265), avec quelques modifications fondées sur Gernet (1956), p. 238 [trad. fr. de Gernet pour le passage sur le laboureur – *NdT*].

37. *In* Gernet (1956), p. 239.

38. Dao Shi, *in* Cole (1998), p. 117. Le livre de Cole donne un excellent résumé de cette littérature (voir aussi Ahern 1973 ; Teiser 1988 ; Knapp 2004 ; Oxfeld 2004). Certains textes médiévaux se concentrent exclusivement sur la mère, d'autres sur les parents en général. Notons avec intérêt que la même notion de « dette de lait » infinie et irremboursable à l'égard de sa mère apparaît aussi en Turquie (White 2004, p. 75-76).

39. *Soutra de la Récompense de la Gratitude*, citée *in* Baskind (2007), p. 166. Mes « quatre milliards d'années » traduisent « *kalpa* », qui signifie techniquement 4,32 milliards d'années. J'ai aussi remplacé « les » (renvoyant aux parents) par « la » (renvoyant à la mère), puisqu'il s'agit ici d'un homme qui coupe sa propre chair spécifiquement pour sa mère.

40. Les bouddhistes chinois n'ont pas inventé le mont-de-piété, mais ils ont été les premiers à le parrainer à grande échelle. Sur les origines du mont-de-piété en général, voir Hardaker (1892) et Kuznets (1933). Sur le cas spécifique de la Chine : Gernet (1956), p. 166-171 ; Yang (1971), p. 71-73 ; Whelan (1979). Dans un parallèle remarquable, les premiers monts-de-piété « officiels » en Europe ont aussi été établis par des monastères à des fins semblables : les *monti di pieta* (« banques qui prennent en pitié ») créés par les franciscains en Italie au XV^e^ siècle – Peng (1994), p. 245, relève aussi ce parallèle.

41. Gernet (1956), p. 138-184 ; Ch'en (1964), p. 262-265 ; Collins (1986), p. 66-71 ; Peng (1994), p. 243-245. Il semble que les monastères taoïstes, qui se sont aussi multipliés pendant cette période, s'interdisaient de consentir des prêts (Kohn 2002, p. 76), en partie peut-être pour marquer leur différence.

42. Gernet (1956), p. 224, où il fait sa célèbre remarque : « Les donateurs des Trésors inépuisables sont des actionnaires dans un domaine qui n'est pas celui de l'économie mais de la religion. » À ma connaissance, le seul chercheur contemporain qui a pleinement repris à son compte la prémisse selon laquelle c'était bien une forme précoce de capitalisme est Randall Collins (1986), qui voit aussi un capitalisme monastique du même ordre dans l'Europe médiévale ultérieure. L'historiographie chinoise admise voit en général les premières « pousses du capitalisme » se développer plus tard, sous les Song, qui étaient beaucoup moins hostiles aux marchands que les autres dynasties, période suivie par une adhésion totale au marché – mais assortie d'un ferme rejet du capitalisme – sous les Ming et les Qing. La question clé est l'organisation du travail, et à l'époque des Tang elle reste assez opaque, puisque, même si nous disposions de statistiques, ce qui n'est pas le cas, il serait difficile de savoir ce que des termes comme « serf », « esclave » et « travailleur salarié » signifiaient vraiment dans la pratique.

43. Gernet (1956), p. 115-138, et Ch'en (1964), p. 269-271, sur les défrichements et assèchements de terres et les esclaves des monastères.

44. « On prétend que ces générosités ont pour but de soulager les pauvres et les orphelins. Mais il n'y a en fait dans tout cela que débordement et fraude et ces affaires ne sont pas régulières » (Gernet 1956, p. 207 ; pour le décret de 511, voir p. 100-101).

45. Gernet (1956), p. 20.

46. Voir Adamek (2005) ; Walsh (2007).

47. C’est probablement pourquoi des abstractions comme la Vérité, la Justice et la Liberté sont si souvent représentées comme des femmes.

48. Au XIIIe siècle, Marco Polo a observé la pratique dans une province du Sud, le Yunnan : « Mais quand ils ont affaire entre eux, et veulent en dresser acte ou contrat, ils prennent un morceau de bois, soit rond, soit carré, le fendent par milieu, et l’un prend une moitié, et l’autre l’autre. Mais est bien vrai qu’auparavant, ils y ont fait deux ou trois encoches, ou autant qu’ils veulent, marquant ainsi le montant de la dette. Et quand vient l’échéance, ils rapprochent les deux témoins, et les petites marques correspondent. Payé qu’il a, celui qui devait de l’argent se fait donner le demi-morceau qu’avait l’autre » (Polo [1298] 2011, p. 306-307). Voir aussi Yang (1971), p. 92 ; Kan (1978) ; Peng (1994), p. 320, 330, 508 ; Trombert (1995), p. 12-15. Ce type de bâton de taille semble, selon Kan, avoir précédé l’écriture ; et une légende affirme que le même homme, un ministre de l’Empereur Jaune, a inventé l’écriture et les contrats entaillés simultanément (Trombert 1995, p. 13).

49. *Lie-Tzeu*, *in* Léon Wieger, *Les Pères du système taoïste*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 199.

50. Similitude qui, d’ailleurs, avait été remarquée aussi dès l’Antiquité : « celui qui sait compter ne se sert point d’encoches ; celui qui sait fermer ne se sert point de verrou », écrit Lao-Tseu (*Tao te king*, 27). Dans un très célèbre passage, il souligne aussi : « Gardant son talon de souche, le sage n’exige pas l’exécution. Celui qui sait se conduire selon la Vertu du Principe laisse dormir ses titres. Celui qui ne sait pas se conduire ainsi extorque ce qui lui est dû » (chap. 79).

51. Ou, pour mieux dire, afin de les transformer en un clin d’œil de dettes financières en dettes morales, puisque le fait même que l’histoire nous soit parvenue implique qu’il a été finalement récompensé (Peng 1994, p. 100). Il est probablement révélateur que le mot *fu*, qui signifie « bâton de taille », puisse aussi vouloir dire « présage favorable accordé à un prince pour symboliser sa nomination par le Ciel » (Mathews 1931, p. 283). De même, Peng relève un passage des *Stratagèmes des Royaumes combattants* sur un seigneur qui tente de gagner le soutien du peuple : « Feng se hâta de gagner Bi, où il fit rassembler par les agents administratifs tous ceux qui devaient de l’argent, afin de voir si ses encoches correspondaient aux leurs. Une fois les bâtons de taille appariés, Feng sortit un faux commandement d’annuler ces dettes, et brûla les bâtons. Tout le monde l’acclama » (*ibid.*, p. 100, n. 9). Pour des parallèles tibétains, voir Uebach (2008).

52. C’est aussi ce qui s’est passé en Angleterre, où les premiers contrats ont été également coupés en deux à l’imitation des bâtons de taille : l’expression *indentured servant* dérive de cette pratique, puisque ces domestiques étaient des travailleurs sous contrat ; le mot renvoie aux *indentations*, les « dents de la découpure » ou les encoches sur le bâton de taille qui servait de contrat (Blackstone 1827, I, p. 218).

53. L. Yang (1971), p. 52 ; Peng (1994), p. 329-331. Peng relève avec perspicacité : « Cette méthode, assembler les deux bouts pour retirer les liquidités, était née, en fait, de la procédure suivie lorsqu’on empruntait, mais le mouvement dans le temps qui caractérisait les prêts s’est transformé ici en mouvement dans l’espace » (1994, p. 330).

54. On appelait ces agences « boutiques de dépôt » – et L. Yang (1971, p. 78-80) les qualifie de « proto-banques ». Peng (1994, p. 323-327) indique qu’un système du même type fonctionnait déjà, au moins pour les marchands et les voyageurs, sous les Tang, mais l’État exerçait un contrôle strict pour empêcher les banquiers de réinvestir les fonds.

55. La pratique a commencé au Sichuan, qui avait sa propre forme de monnaie, en fer et non en bronze, donc beaucoup plus encombrante.

56. Peng (1994), p. 508, voir aussi p. 515, 833. Tout cela ressemble beaucoup à la monnaie symbolique qui circulait dans bien des localités d’Europe au Moyen Âge.

57. Le plus important défenseur de ce point de vue chez les spécialistes est Von Glahn (1996*a*) – bien que la position de Peng (1994) soit assez proche –, et c’est apparemment l’analyse dominante en économie, grand public ou non.

58. D'après un graphique de MacDonald (2006), p. 65.

59. Voici l'une des images favorites utilisées en Chine pour évoquer la domination des légistes sous la Première Dynastie tant détestée : ils fabriquaient de grands chaudrons de cuivre sur lesquels chaque loi était inscrite explicitement – puis s'en servaient pour faire bouillir vivants les criminels.

60. Voir Bulliet (1979 ; et aussi Lapidus 2002, p. 141-146) sur le processus de conversion. Bulliet souligne également (*ibid.*, p. 129) l'effet essentiel de la conversion en masse : la justification officielle de l'État – être le protecteur et le propagateur de la foi – a paru de plus en plus creuse. Le soutien populaire massif aux califes et aux dirigeants politiques n'a refait surface que dans des périodes, comme les Croisades ou la Reconquista en Espagne, où l'islam lui-même semblait attaqué ; et aussi, bien sûr, pour des raisons similaires, dans une grande partie du monde islamique aujourd'hui.

61. « La plupart du temps, les milieux populaires payaient leurs impôts par l'intermédiaire de leurs notables et s'occupaient de leurs affaires. De même, l'État percevait les impôts, assurait une certaine sécurité, et, pour le reste, s'occupait de ce qui l'intéressait : la guerre extérieure, le mécénat des sciences et des arts, une vie de luxe ostentatoire » (Pearson 1982, p. 54).

62. Ce proverbe apparaît, attribué au Prophète lui-même, dans *Le Livre de la science* d'al-Ghazali (*Ihya', kitab al-'Ilm*, 284), suivi d'une longue liste d'énoncés comparables : « Sa'id Bin Musaiyab a dit : "Quand vous voyez un religieux rendre visite à un prince, évitez-le, car c'est un voleur." Al-Auza'i a dit : "Il n'est rien de plus détestable pour Allah qu'un religieux qui rend visite à un haut dignitaire…" », etc. Cet état d'esprit n'a nullement disparu. Une forte majorité des ayatollahs iraniens, par exemple, s'oppose à l'idée d'un État islamique en faisant valoir qu'il va nécessairement corrompre la religion.

63. Lombard (1947) ; Grierson (1960). On présente souvent ce choix comme une sage politique de refus d'« altérer » les monnaies, mais on pourrait tout aussi bien y voir le signe que la signature du calife n'ajoutait aucune survaleur. Une expérience de papier-monnaie à la chinoise a été tentée à Bassora en 1294, mais elle a échoué, car personne ne voulait accepter une monnaie ne reposant que sur la confiance en l'État (Ashtor 1976, p. 257).

64. MacDonald (2006), p. 64. Financer ces rémunérations est peu à peu devenu impossible, et les empires musulmans ont adopté le système de l'*iqta'*, plus typique du Moyen Âge, dans lequel les soldats se voyaient accorder les revenus fiscaux de territoires précis.

65. Et, par la suite, il n'est jamais arrivé non plus que des esclaves soient employés comme soldats, sauf dans des circonstances momentanées et anormales (par exemple par les Mandchous, ou aux Barbades).

66. Il paraît révélateur que (1) l'« inquisition » de 832, la tentative manquée des Abbassides pour prendre le contrôle des *oulémas*, (2) la plus importante conversion de masse des sujets du Califat à l'islam, dont l'apogée se situe dans la période 825-850, et (3) l'ascension définitive des soldats esclaves turcs dans les armées abbassides, souvent datée de 838, aient eu lieu à peu près simultanément.

67. Elwahed (1931), p. 111-135. Comme il l'écrit (*ibid.*, p. 127), « l'inaliénabilité de la liberté est un des principes fondamentaux et incontestés de l'islam ». Les pères n'ont pas le droit de vendre leurs enfants, et les gens n'ont pas le droit de se vendre eux-mêmes – ou du moins, s'ils le font, aucun tribunal ne reconnaîtra les droits de propriété en résultant. J'observe que cette position est diamétralement opposée à la perspective du « droit naturel » qui s'est développée plus tard en Europe.

68. Il existe une controverse sur ce point : certains chercheurs, parmi lesquels des spécialistes musulmans contemporains opposés au mouvement de l'économie islamique, soutiennent que le *riba*, qui est condamné sans équivoque dans le Coran, ne désignait pas à l'origine l'« intérêt » en général, mais une pratique arabe préislamique qui sanctionnait le retard de paiement en doublant la somme

due, et que la condamnation de l'intérêt en bloc est une erreur d'interprétation (par exemple, Rahman 1964 ; Kuran 1995). Je ne suis pas en position d'intervenir dans ce débat, mais, si c'est vrai, cela suggérerait que l'interdiction de l'usure est en fait apparue en Irak même, dans le cadre du processus de création de l'islam ancré dans les masses, ce qui, par conséquent, conforterait mon raisonnement d'ensemble.

69. Les meilleures archives dont nous disposions sont en fait celles d'une communauté de marchands juifs à Geniza, dans l'Égypte du XII^e^ siècle. Ils respectaient l'interdiction de l'intérêt même dans leurs transactions entre eux. Le seul domaine où nous entendons parler régulièrement de facturation d'intérêt est le seul où la coercition intervenait régulièrement aussi : les transactions avec les rois, vizirs et hauts fonctionnaires, qui empruntaient souvent de grosses sommes dans des prêts à intérêt – notamment, mais pas exclusivement, auprès de banquiers juifs ou chrétiens – pour payer leurs soldats. Satisfaire une demande de prêt illégal de ce genre était dangereux, mais refuser l'était plus encore (pour des exemples abbassides, voir Ray 1997, p. 68-70, qui s'appuie essentiellement sur Fischel 1937).

70. Il y avait aussi une nuée de subterfuges juridiques (appelés *hiyal*) où l'on pouvait s'engager si l'on était absolument déterminé à facturer un intérêt : par exemple, acheter la maison de son débiteur pour le montant du prêt, lui demander un loyer pour le laisser continuer à y habiter, puis l'autoriser à la racheter pour la même somme ; obtenir de son débiteur qu'il accepte d'acheter tous les mois un certain produit et de le revendre au prêteur à moindre prix, etc. Certaines écoles juridiques islamiques interdisaient totalement ces pratiques ; d'autres se contentaient de les désapprouver. On a longtemps supposé que ces méthodes étaient largement employées, puisque la plupart des historiens de l'économie postulaient que l'intérêt est un élément nécessaire du crédit, mais il ne ressort pas des recherches récentes qu'elles aient été particulièrement répandues (pour l'ancien point de vue : Khan 1929 ; pour le nouveau : Ray 1997, p. 58-59).

71. Mez (1922), p. 448, cité *in* Labib (1969), p. 89. Notons que Bassora, la ville où tout le monde payait par chèque au marché, a aussi été celle où, un siècle plus tard, les tentatives mongoles pour introduire un papier-monnaie émis par l'État se sont heurtées à une résistance si acharnée. C'est du mot *sakk*, soit dit en passant, que vient notre terme « chèque ». Les origines ultimes de *sakk* sont contestées : Ashtor (1972, p. 555) suggère qu'elles étaient byzantines ; Chosky (1988), perses.

72. Goitein (1966 ; 1967 ; 1973) donne un résumé détaillé des pratiques financières chez les marchands juifs de l'Égypte du XII^e^ siècle. Pratiquement toutes les transactions faisaient appel au crédit à divers degrés. Les chèques, qui ressemblaient remarquablement, même dans leur apparence, à ceux que l'on utilise aujourd'hui, étaient d'usage courant – même si les sacs scellés de pièces métalliques l'étaient encore plus dans les transactions quotidiennes.

73. Même si, apparemment, les États payaient parfois les salaires par chèques (Tag El-Din 2007, p. 69). Il est certain que je sous-estime le rôle de l'État dans tout cela : il y a eu, par exemple, des tentatives pour créer des banques centrales d'État, et à coup sûr, d'ordinaire, un engagement de principe des pouvoirs publics à faire respecter les normes et réglementations commerciales. Mais en pratique, semble-t-il, il était rare que l'action de l'État pèse bien lourd.

74. Udovitch (1970), p. 71-74.

75. Sarakhsi, *in* Udovitch (1975), p. 11, qui donne une bonne analyse de ces questions. De même, Ray (1997), p. 59-60.

76. Dans un raisonnement célèbre fondé sur son étude de la société kabyle en Algérie, Pierre Bourdieu a soutenu que l'honneur d'un homme dans ce type de société est une forme de « capital symbolique », analogue au capital économique mais plus important que lui, puisqu'il est possible de transformer l'honneur en argent mais pas le contraire (Bourdieu 1972, 1980). Certes, le texte cité plus haut ne dit pas tout à fait cela, mais on peut se demander dans quelle mesure cette thèse est une

interprétation personnelle de Bourdieu, et dans quelle mesure elle reflète simplement la pensée courante de ses informateurs.

77. Selon K.N. Chaudhuri (1985, p. 197). Les soufis des confréries et les juristes ont été le fer de lance de l'expansion de l'islam ; de nombreux marchands étaient aussi l'un ou l'autre, ou même les deux. Ici, la littérature scientifique est particulièrement riche. Voir, par exemple, Chaudhuri (1985) et (1990) ; Risso (1995) ; Subrahmanyam (1996) ; Barendse (2002) ; Beaujard (2005).

78. *In* Goody (1999), p. 117.

79. Lombard (1971), p. 149-152.

80. *Les Mille et Une Nuits*, 3 vol., trad. fr. de Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2006, p. 481 (537e nuit).

81. De plus, les hauts fonctionnaires employaient leurs propres banquiers personnels, et faisaient eux-mêmes grand usage d'instruments de crédit comme la *suftaja*, à la fois pour le transfert des paiements fiscaux et pour l'évacuation-dissimulation des gains mal acquis (Hodgson 1974, t. I, p. 301 ; Udovitch 1975, p. 8 ; Ray 1994, p. 69-71.)

82. « Pour Mahomet, cette régulation naturelle du marché correspond à une régulation cosmique. Les prix montent et baissent comme la nuit suit le jour, comme la marée basse suit la marée haute, et imposer un prix est non seulement une injustice infligée au marchand, mais aussi une perturbation de l'ordre naturel des choses » (Essid 1995, p. 153).

83. Avec des exceptions très limitées, par exemple en temps de désastre, mais dans ces cas-là la plupart des juristes soulignaient qu'il valait toujours mieux apporter une aide directe aux nécessiteux qu'interférer avec les forces du marché. Voir Ghazanfar et Islahi (2003) ; Islahi (2004), p. 31-32 ; pour une analyse plus complète des idées de Mahomet sur la formation des prix, voir Tuma (1965) ; Essid (1988) et (1995).

84. Hosseini (1998), p. 672, et (2003), p. 37 : « Les deux indiquent que des animaux, comme les chiens, n'échangent pas un os contre un autre. »

85. Hosseini (1998), (2003). Smith dit avoir visité lui-même une fabrique de ce genre, ce qui est peut-être vrai, mais l'exemple des dix-huit opérations apparaît à l'origine dans l'entrée « Épingle » du tome V de l'*Encyclopédie* française, publiée en 1755, soit vingt ans plus tôt. Hosseini relève aussi que « la bibliothèque personnelle d'Adam Smith contenait les traductions latines de certains ouvrages d'auteurs perses (et arabes) de la période médiévale » (Hosseini 1998, p. 679), suggérant ainsi qu'il a peut-être pris directement cet exemple dans l'original. Pour d'autres sources importantes sur les précédents islamiques de la théorie économique ultérieure, voir Rodinson (1966) ; Islahi (1985) ; Essid (1988) ; Hosseini (1995) ; Ghazanfar (1991), (2000) et (2003) ; Ghazanfar et Islahi (1997) et (2003). Il devient de plus en plus clair qu'une grande partie de la pensée des Lumières renvoie à des antécédents dans la philosophie islamique : le *cogito* de Descartes, par exemple, semble dériver d'Ibn Sina (Avicenne) ; la célèbre idée de Hume selon laquelle l'observation de conjonctions constantes ne prouve pas qu'il y ait relation de cause à effet figure chez Ghazali ; et j'ai moi-même trouvé la définition des Lumières donnée par Immanuel Kant dans la bouche d'un oiseau magique chez le poète perse du XIVe siècle Rumi.

86. Tusi, Éthique naziréenne, *in* Sun (2008), p. 409.

87. Ghazanfar et Islahi (2003), p. 58 ; Ghazanfar (2003), p. 32-33.

88. Par exemple, parmi les principes éthiques de Ghazali, nous lisons : « l'acheteur doit être clément dans une transaction avec un vendeur pauvre, et strict dans une transaction avec un vendeur riche » ; et : « il faut accepter de vendre aux pauvres qui n'ont pas les moyens et leur faire crédit sans s'attendre à être remboursé » (Ghazali, *Ihya Ulum al Din*, t. II, p. 79-82, cité *in* Ghazanfar et Islahi 1997, p. 22) – le second principe rappelle, bien sûr, Luc 6,35.

89. Ghazali, *Le Livre de la patience*, in *Revivification des sciences religieuses*, t. IV ; cité *in* Ghazanfar et Islahi (1997), p. 27.

90. *Ibid.*, p. 32.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 35. Sur le système postal dans l'islam médiéval : Goitein (1964). La position adoptée ici par Ghazali rappelle – sans nul doute parce qu'elle s'en inspire – celle d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (1121b) : puisque la monnaie est une convention sociale conçue pour faciliter les échanges, la détourner vers l'usure contredit sa raison d'être ; mais le sens ultime de son propos est tout à fait différent, plus proche de l'argument de Thomas d'Aquin quand il soutient que la monnaie est fondamentalement une mesure et que l'usure la fausse, et de celui d'Henri de Gand, selon lequel « la monnaie est un moyen dans l'échange et non une fin » – ce qui n'est guère surprenant, puisque, vraisemblablement, Thomas d'Aquin a été directement influencé par Ghazali (Ghazanfar 2000).

93. On ne saurait trop le souligner. Même la célèbre « courbe de Laffer », avec laquelle, dans les années 1980, l'administration Reagan a tenté de soutenir que ses réductions d'impôts allaient accroître les recettes de l'État en stimulant l'activité économique, est souvent appelée « courbe de Khaldoun-Laffer » parce qu'elle a été formulée pour la première fois, en tant que principe général, dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldoun en 1377.

94. Voir Goitein (1957) pour l'essor de la « bourgeoisie moyen-orientale ».

95. « Proclamer la baisse », c'était *de facto* augmenter les impôts, puisqu'il faudrait désormais payer plus d'écus pour atteindre un niveau d'imposition exprimé en sols. Puisque les salaires étaient fixés en livres, sols et deniers, cette mesure avait aussi pour effet d'augmenter leur valeur, et elle était donc, en général, populaire. « Proclamer la hausse », en revanche, avait pour effet de réduire la valeur effective des unités de compte. Une telle décision pouvait être utile pour diminuer la dette personnelle d'un roi – ou de ses alliés – mesurée dans ces unités, mais elle réduisait aussi la rémunération des salariés et les moyens de tous ceux qui avaient un revenu fixe, et suscitait donc souvent des protestations.

96. Langholm (1979) ; Wood (2002), p. 73-76.

97. Sur la littérature patristique concernant l'usure : Maloney (1983) ; Gordon (1989) ; Moser (2000) ; Holman (2002), p. 112-126 ; Jones (2004), p. 25-30.

98. Matthieu 5,42.

99. Saint Basile de Césarée, *Homilia II in Psalmum XIV* (PG 29, 268-269) ; trad. fr. de E. Sommer, *Homélie contre les usuriers*, Paris, Hachette, 1882, p. 8.

100. *Ibid.*, p. 10-12.

101. *Ibid.*, p. 14-16.

102. Saint Ambroise, *De Officiis*, 2,25,89.

103. Saint Ambroise, *De Tobia*, 15,51. Voir Nelson (1949), p. 3-5 ; Gordon (1989), p. 114-118.

104. Mais pas totalement inexistants non plus. Il est utile de préciser qu'à cette époque c'est surtout chez les peuples germaniques barbares extérieurs à l'empire que celui-ci s'approvisionnait en esclaves ; il le faisait par la guerre *ou* par la dette.

105. « Si chacun, écrit-il, après avoir pris sur sa richesse personnelle tout ce qu'il lui faut pour satisfaire ses propres besoins, laissait le superflu à ceux qui manquent du nécessaire, il n'y aurait ni riches ni pauvres » (dans *Illiud Lucae*, 49D) – Basile était né lui-même aristocrate, mais il avait vendu ses terres et distribué le produit de la vente aux pauvres.

106. *Homilia II in Psalmum XIV* (PG 29, 277C) ; *Homélie contre les usuriers*, *op. cit.*, p. 42-44. Le texte renvoie à Proverbes 19,17.

107. *Somme théologique*, 1a 2ae, quest. 111, art. 1, resp. 2 : « La grâce, précisément parce qu'elle est donnée gratuitement, exclut toute idée de dette. […] Ni dans l'un ni dans l'autre sens, nous ne pouvons dire que Dieu se trouve obligé à l'égard de la créature » (trad. fr. de R. Mulard in *Somme théologique. 1a-2ae, questions 109-114, la Grâce*, Paris, Desclée, 1929, p. 95-96).

108. Clavero (1986) voit ici un conflit fondamental sur la nature du contrat, donc de la base juridique des relations humaines dans l'histoire européenne : l'usure et par extension le profit étaient condamnés, mais la rente, fondement des rapports féodaux, n'a jamais été contestée.

109. Gordon (1989), p. 115. « Qu'est-ce que le commerce, écrit Cassiodore (485-585), sinon de vouloir vendre cher ce qu'on peut acheter bon marché ? Donc ces marchands sont détestables, eux qui, sans égard pour la justice de Dieu, chargent leurs marchandises de parjure plus que de valeur. C'est eux que le Seigneur a chassés du Temple en disant : "Ne faites pas de la maison de mon Père un repaire de brigands" » (*in* Langholm 1996, p. 454).

110. Sur la tradition juridique juive concernant l'usure, voir Stein (1953), (1955) ; Kirschenbaum (1985).

111. Poliakov (1965), p. 49.

112. Nelson (1949) supposait que l'« Exception » était souvent jugée applicable aux relations entre chrétiens et Juifs, mais Noonan (1957, p. 101-102) souligne que, selon l'opinion courante, elle s'appliquait seulement aux « hérétiques et infidèles, particulièrement les Sarrasins », et, selon certains, pas même à eux.

113. Jusqu'à 52 % avec garantie, jusqu'à 120 % sans garantie (Homer 1987, p. 91).

114. Les prisons pour dettes, au sens de prisons exclusivement réservées aux débiteurs, n'ont existé en Angleterre qu'après 1263, mais l'histoire de l'incarcération des débiteurs commence bien avant. Il semble qu'on se soit surtout servi des prêteurs juifs pour transformer une monnaie virtuelle de crédit en pièces de monnaie : ils saisissaient l'argenterie de famille des débiteurs insolvables et la remettaient aux hôtels des monnaies du roi. Ils acquéraient aussi des droits sur quantité de terres appartenant à des débiteurs en défaut de paiement ; la plupart revenaient en définitive à des barons ou à des monastères (Singer 1964 ; Bowers 1983 ; Schofield et Mayhew 2002).

115. Roger de Wendower, *Fleurs de l'histoire*, 252-253. Roger ne donne pas le nom de la victime ; dans certaines versions ultérieures, son nom est Abraham, dans d'autres, Isaac.

116. Matthew Paris, *in* Bolles (1837), p. 13.

117. Il en va de même, d'ailleurs, pour les fantasmes de Nietzsche sur les origines de la justice dans la mutilation. S'il y avait d'un côté projection sur les Juifs d'atrocités en réalité commises contre les Juifs, Nietzsche écrivait à une époque où des « sauvages » réels étaient souvent punis par ce type de tortures et de mutilations quand ils ne payaient pas leurs dettes aux autorités fiscales coloniales, ce qui allait plus tard provoquer un scandale notoire à propos du Congo belge de Léopold.

118. Mundill (2002) ; Brand (2003).

119. Cohn (1983), p. 82.

120. Pierre le Chantre, *in* Nelson (1949), p. 10-11.

121. C'est une compagnie de Cahors, par exemple, qui a reçu les biens des Juifs anglais quand ils ont été finalement expulsés en 1290. Toutefois, Lombards et Cahorsins sont longtemps restés eux-mêmes très dépendants de la faveur royale et en position presque aussi précaire que les Juifs. En France, il semble que les rois expropriaient et expulsaient alternativement les Juifs et les Lombards (Poliakov 1965, p. 74).

122. Noonan (1957), p. 18-19 ; Le Goff (1986), p. 24-27.

123. « L'art d'acquérir a deux formes : l'activité commerciale et l'économie domestique. Celle-ci est nécessaire et louable, celle-là est une forme d'échange blâmée à juste titre (elle n'est pas naturelle, mais pratiquée par les uns aux dépens des autres). Aussi a-t-on parfaitement raison d'exécrer le prêt à intérêt, parce qu'alors les gains acquis proviennent de la monnaie elle-même et non plus de ce pourquoi on l'institua. La monnaie n'a été faite qu'en vue de l'échange ; l'intérêt, au contraire, multiplie cet argent même ; c'est de là qu'il a pris son nom (*tokos*), parce que les êtres produits sont semblables à leurs parents, et l'intérêt est de l'argent d'argent ; aussi l'usure est-elle de tous les modes d'acquisition le plus contraire à la nature » (Aristote, *Politique*, 1258b ; in *Politique*,

t. I, trad. fr. de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 31). L'Éthique à Nicomaque (1121b) la condamne aussi catégoriquement. Pour la meilleure analyse générale de la tradition aristotélicienne sur l'usure : Langholm (1984).

124. Noonan (1957), p. 105-112 ; Langholm (1984), p. 50.

125. Le terme technique qui désigne le revenu perdu est *lucrum cessans* : voir O'Brien (1920), p. 107-110 ; Noonan (1957), p. 114-128 ; Langholm (1992), p. 60-61, et (1998), p. 75 ; Spufford (1988), p. 260.

126. Les marchands allemands ont agi de même dans les villes de la Hanse sur la Baltique. Sur le bel exemple de la banque des Médicis, voir de Roover (1946) et (1963) ; Parks (2005).

127. La situation à Venise, pionnière en la matière, est révélatrice : il n'y avait pas de corporation des marchands, seulement des corporations d'artisans ; c'est que les corporations étaient essentiellement créées pour assurer une protection contre l'État ; or, à Venise, les marchands étaient l'État (MacKenney 1987 ; Mauro 1993, p. 259-260).

128. Ils furent accusés à la fois d'hérésie et de sodomie : voir Barber (2002).

129. On ne peut pas « prouver » l'inspiration islamique des lettres de change européennes, mais, quand on pense à l'ampleur du commerce entre les deux rives de la Méditerranée, il paraît étrange de la nier. Selon Braudel (1966, t. II, p. 147), l'idée a dû atteindre l'Europe par l'intermédiaire des marchands juifs, qui, nous le savons, utilisaient depuis longtemps des lettres de change en Égypte.

130. Sur les lettres de change : Usher (1914) ; de Roover (1967) ; Boyer-Xambeu, Deleplace et Gillard (1986) ; Munro (2003b), p. 542-546 ; Denzel (2006). Il y avait d'innombrables devises, dont chacune pouvait à tout moment être réévaluée ou dévaluée par son émetteur, ou connaître d'autres fluctuations de sa valeur. Les lettres de change ont permis aussi aux marchands de spéculer efficacement sur les devises, et même de contourner les lois contre l'usure, quand il est devenu possible de payer une de ces lettres en en rédigeant une autre d'un montant un peu plus élevé, exigible plusieurs mois plus tard. Ce procédé s'appelait le « change sec » (de Roover 1944), et, avec le temps, il s'est heurté au scepticisme croissant de l'Église, ce qui a provoqué un nouvel effort d'imagination financière pour esquiver les lois. Notons bien que les taux d'intérêt sur ces prêts commerciaux étaient en général assez faibles : 12 % au grand maximum – le contraste avec les prêts à la consommation est spectaculaire. C'est un signe qui suggère que le risque de ces transactions diminuait de plus en plus (voir Homer 1987 pour une histoire des taux d'intérêt).

131. Lane (1965).

132. « Sur bien des plans, comme l'organisation du travail servile, la gestion des colonies, l'administration impériale, les établissements commerciaux, la technologie maritime, les techniques de navigation et l'artillerie de marine, les cités-États italiennes ont fait figure de précurseurs directs des empires portugais et espagnol, que les Italiens ont éminemment contribué à constituer et dont une large part des profits leur est revenue » (Brady 1997, p. 150).

133. Ils ont d'abord employé des serfs grecs, et parfois des Arabes capturés dans les Croisades ; les Africains ne sont venus qu'ensuite. Il reste que c'est ce modèle économique qui plus tard a été transféré par les marchands portugais dans des îles atlantiques comme les Canaries, et finalement aux Caraïbes (Verlinden 1970 ; Phillips 1985, p. 93-97 ; Solow 1987 ; Wartburg 1995).

134. Scammell (1981), p. 173-175.

135. Spufford (1988), p. 142.

136. Sur la notion d'aventure : Auerbach [1946] (1968) ; Nerlich (1987).

137. Duby (1973) avance cette idée. La « table ronde » était à l'origine un type de tournoi, et, dans les années 1300 notamment, il est devenu courant, dans les tournois, d'imiter explicitement la cour du roi Arthur : des chevaliers entraient en lice en jouant le rôle de ses personnages : Galaad, Gauvain, Bohort, etc.

138. Et aussi à une époque où des changements technologiques, notamment l'invention de l'arbalète et la montée en puissance des armées de métier, commençaient à réduire à bon rythme l'importance du rôle des chevaliers au combat (Vance 1973).

139. Kelly (1937), p. 10.

140. Voir Schoenberger (2008) pour une interprétation récente et convaincante : il compare le rôle de la mobilisation pour la guerre dans la création des marchés en Grèce et à Rome avec l'Europe occidentale du haut Moyen Âge.

141. Wolf (1954).

142. Idée initialement avancée par Vance (1986, p. 48). La similitude est plus évidente dans le *Parzifal* du poète allemand Wolfram von Eschenbach, composé peut-être vingt ans plus tard, où les chevaliers « écument librement l'Espagne, l'Afrique du Nord, l'Égypte, la Syrie, Bagdad, l'Arménie, l'Inde, Ceylan » (Adolf 1957, p. 113), toutes régions qui n'étaient connues des Européens de l'époque que par le commerce – et les références islamiques sont légion (Adolf 1947, 1957). Le fait que les vrais marchands, aux rares occasions où ils apparaissent, ne soient jamais des personnages sympathiques n'a pas grande importance.

143. Wagner, *Die Wibelungen : Weltgeschichte aus der Sage* (1848) – ce qui signifie « Histoire du monde telle que la raconte la Saga ». J'emprunte mon exposé sur le raisonnement de Wagner à un autre essai merveilleux, fût-il parfois extravagant, de Marc Shell, intitulé « Accounting for the Grail » [Rendre compte du Graal] (1992, p. 37-38). Le raisonnement de Wagner est en réalité plus compliqué : il est centré sur la tentative manquée de l'empereur du Saint Empire romain germanique Frédéric Barberousse pour soumettre les cités-États italiennes, et sur l'abandon de son principe, « la propriété ne peut venir que du roi » ; nous avons alors l'ascension de la propriété marchande privée, que reflète l'abstraction financière.

144. Shell voit dans le Graal une métamorphose de l'ancienne notion de corne d'abondance ou de bourse inépuisable à une époque « qui commence à peine à se familiariser avec les chèques et le crédit » – en notant le lien de la légende avec les Templiers, et le fait que Chrétien, vu son prénom, était probablement un Juif converti. Wolfram aussi affirmait avoir reçu la légende d'une source juive (Shell 1992, p. 44-45).

145. Même la Chine a souvent été scindée et fragmentée. Pratiquement tous les projets de création d'empire au Moyen Âge ont été l'œuvre non d'armées de métier, mais de peuples nomades : les Arabes, les Mongols, les Tatars et les Turcs.

146. *Éthique à Nicomaque*, 1133 a 29-31 ; trad. fr. de Jules Tricot, Paris, Vrin, 1994, p. 242-243.

147. Il ne compare pas seulement la monnaie à un postier, mais également à un « monarque », qui se tient aussi en dehors de la société pour gouverner et réguler nos interactions. Notons bien que saint Thomas d'Aquin, qui a peut-être été directement influencé par Ghazali (Ghazanfar 2000), a accepté l'argument d'Aristote faisant de la monnaie une convention sociale que les humains peuvent aisément changer. Un moment, à la fin du Moyen Âge, ce point de vue a été la position catholique dominante.

148. À ma connaissance, le seul chercheur à avoir fait remarquer ce lien est Bernard Faure, spécialiste français du bouddhisme japonais : Faure (1998), p. 798 ; (2000), p. 225.

149. Et encore plus tard, quand les transactions en pièces de monnaie sont devenues plus courantes, le terme a été appliqué aux petites sommes en pièces versées en arrhes, sorte de dépôt de garantie. Sur les *sumbola* en général : Beauchet (1897) ; Jones (1956), p. 217 ; Shell (1978), p. 32-35.

150. Descat (1995), p. 986.

151. Aristote, *De l'interprétation*, I, 16-17. Whitaker (2002, p. 10) observe que, pour Aristote, « le sens d'un mot est fixé par convention, de même que l'importance attachée à un talon, jeton ou ticket dépend de l'accord entre les parties concernées ».

152. *Éthique à Nicomaque*, 1133 a 29-31.

153. Mais ils croyaient que ces formules résumaient ou « rassemblaient » l'essence des vérités secrètes que révélaient les Mystères – *sumbolon* venait du verbe *sumballein*, qui signifiait « rassembler, réunir, ou comparer ».

154. Müri (1931) ; Meyer (1999). La seule connaissance que nous avons de ces *sumbola* vient de sources chrétiennes ; les chrétiens ont ensuite adopté leur propre *sumbolon*, le Credo [ou « symbole de Nicée » – *NdT*], et il est resté le principal référent du terme « symbole » tout au long du Moyen Âge (Ladner 1979).

155. Ou Pseudo-Denys, puisque le vrai Denys l'Aréopagite était un Athénien du Ier siècle converti au christianisme par saint Paul. Les œuvres du Pseudo-Denys tentent de concilier l'orthodoxie chrétienne et le néoplatonisme, qui voyait dans la philosophie un processus libérant l'âme de la création matérielle et la réunifiant avec le divin. Malheureusement, son ouvrage le plus directement consacré au sujet, *Théologie symbolique*, est perdu, mais les œuvres qui nous sont parvenues portent toutes à quelque degré sur la question.

156. *In* Barasch (1993), p. 161.

157. Pseudo-Denys, *La Hiérarchie céleste*, 141A-C ; trad. fr. de Maurice de Gandillac, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 79. Sur la théorie générale du symbolisme de Denys et son influence, voir Barasch (1993), p. 158-180 ; voir aussi Goux (1973), p. 67 ; Gadamer (1996), p. 90.

158. Il les appelle, comme la communion, des « dons [qui] nous ont été livrés, à nous, sous forme de symboles » (*La Hiérarchie céleste*, 124A ; trad. fr. citée, p. 73).

159. Mathews (1931), p. 283. Comparons la définition de *sumbolon* :

A. *objet de taille*, c'est-à-dire chacune des deux moitiés ou morceaux se correspondant d'un osselet ou d'un autre objet, que deux hôtes, ou deux parties contractantes en général, brisaient entre eux, chaque partie gardant un morceau, afin d'avoir une preuve de l'identité de celui qui présentera l'autre.

B. autres dispositifs ayant le même usage, par exemple un cachet sur de la cire,

1. tout ce qui sert de preuve d'identité

2. garantie

3. gage de bonne volonté.

(D'après Liddell et Scott 1940, p. 1676-1677, sans les exemples.)

160. Rotours (1952), p. 6. Sur le *fu* en général (ou le *qi*, autre nom des objets de taille enregistrant les dettes et qui pouvait signifier plus largement « objet symbolique ») : Rotours (1952) ; Kaltenmark (1960) ; Kan (1978) ; Faure (2000), p. 221-229 ; Falkenhausen (2005).

161. Il y a ici une tension curieuse : la volonté du ciel est aussi, en un sens, la volonté du peuple, et les penseurs chinois ne mettaient pas tous l'accent sur le même élément. Xun Zi, par exemple, postulait que l'autorité du roi était fondée sur la confiance du peuple. Il soutenait aussi que, si la confiance au sein du peuple est maintenue par les contrats que garantit la réunion des bâtons de taille, sous un roi vraiment juste la confiance sociale sera si forte que ces objets deviendront superflus (Roetz 1993, p. 73-74).

162. Kohn (2000), p. 330. De même au Japon : Faure (2000), p. 227.

163. Dans *The Encyclopedia of Taoism*, ils sont présentés comme des « diagrammes, conçus comme une forme d'écriture céleste, devant leur pouvoir à la contrepartie céleste qui leur correspond, conservée par les divinités qui les ont octroyés » (Bokenkamp 2008, p. 35). Sur le *fu* taoïste : Kaltenmark (1960) ; Seidel (1983) ; Strickmann (2002), p. 190-191 ; Verellen (2006). Sur des parallèles bouddhistes, voir Faure (1998) ; Robson (2008).

164. Sasso (1978) ; les origines du symbole yin-yang restent obscures et contestées, mais les sinologues que j'ai consultés jugent cette hypothèse plausible. Le mot courant qui signifie « symbole » en chinois contemporain est *fúhào*, qui vient directement de *fu*.

165. Dans la mesure où je peux intervenir dans le débat sur la question « Pourquoi le monde islamique n'a-t-il pas développé le capitalisme moderne ? », il me semble que l'argument d'Udovitch (1975, p. 19-21), selon lequel le monde musulman n'a jamais développé de mécanismes impersonnels de crédit, et l'objection de Ray (1997, p. 39-40), qui fait valoir que l'interdiction de l'intérêt et de l'assurance était plus importante, ont tous deux du poids. La suggestion de Ray sur le rôle éventuel des différences dans les lois sur les successions mérite également examen.

166. Maitland (1908), p. 54.

167. Davis (1904).

168. Au sens platonicien : de même que tout oiseau physique particulier que nous pourrions voir sur un arbre fruitier des environs n'est qu'un symbole de l'idée générale d'« oiseau » (qui est immatérielle, abstraite, angélique), de même les divers individus physiques mortels qui s'associent pour constituer une « corporation » deviennent une idée abstraite, angélique. Kantorowicz soutient qu'il a fallu plusieurs innovations intellectuelles pour rendre possible la notion de « corporation » : notamment l'idée d'*aeon* ou *aevum*, le temps éternel, c'est-à-dire le temps qui dure toujours – contrairement à l'éternité augustinienne qui est entièrement hors du temps et que l'on tenait pour l'habitat des anges –, due à la résurrection des œuvres de Denys l'Aréopagite ([1957] 1989, p. 202-206).

169. Kantorowicz [1957] (1989), p. 206-207.

170. Le droit islamique, par exemple, non seulement n'a pas développé la notion de « personnes fictives », mais a fermement résisté à la reconnaissance des « corporations » jusqu'à une date très récente (Kuran 2005).

171. Essentiellement Randall Collins (1986, p. 52-58), qui fait aussi la comparaison avec la Chine ; cf. Coleman (1988).

172. Voir Nerlich (1987), p. 121-124.

Chapitre 11. L'âge des grands empires capitalistes

1. Sur les salaires anglais, voir Dyer (1989) ; sur la vie festive anglaise, il existe une vaste littérature, mais Humphrey (2001) est une bonne source récente. Silvia Federici (2004) offre une synthèse récente et convaincante.

2. Pour un tout petit échantillon des débats les plus récents sur la « révolution des prix », voir Hamilton (1934) ; Cipolla (1967) ; Flynn (1982) ; Goldstone (1984) et (1991) ; Fisher (1989) ; Munro (2003*a*) et (2007). La principale controverse oppose les monétaristes, qui continuent à soutenir que l'augmentation du volume des espèces est, en dernière analyse, responsable de l'inflation, à ceux qui mettent l'accent sur le rôle de la croissance démographique rapide, bien que les raisonnements spécifiques soient infiniment plus nuancés.

3. Les historiens parlent de « famines d'argent » : tandis que la plupart des mines en activité s'épuisaient, l'or et l'argent qui n'étaient pas aspirés hors d'Europe pour payer les produits de luxe orientaux étaient de plus en plus dissimulés hors du circuit économique, ce qui causait toutes sortes de difficultés au commerce. Dans les années 1460, la pénurie d'espèces dans des villes comme Lisbonne était telle que des navires marchands en visite avec des cargaisons entières de marchandises devaient souvent reprendre la mer sans avoir rien vendu (Spufford 1988, p. 339-362).

4. Brook (1998). Il va sans dire que je simplifie énormément ; il y a eu aussi le problème de la croissance de la propriété foncière : beaucoup de petits propriétaires ont dû s'endetter auprès des grands parce qu'ils étaient incapables de payer. Comme les membres de la famille royale en pleine expansion et d'autres familles privilégiées obtenaient de l'État des exemptions fiscales, le fardeau de l'impôt sur les petits propriétaires est devenu si lourd que beaucoup se sont sentis contraints de

vendre leurs terres à l'une de ces puissantes familles en échange d'accords de fermage, pour libérer ces terres des taxes.

5. Les historiens chinois dénombrent 77 « révoltes de mineurs » distinctes dans les années 1430 et 1440 (Harrison 1965, p. 103-104 ; cf. Tong 1992, p. 60-64 ; Gernet 1972, p. 362). De 1445 à 1449, elles sont devenues une sérieuse menace, car les mineurs d'argent, dirigés par un chef rebelle nommé Ye Zongliu, ont fait cause commune avec les paysans non propriétaires et les pauvres des villes dans les provinces surpeuplées du Fujian et du Zhejiang, et déclenché ainsi un soulèvement qui s'est étendu à plusieurs provinces différentes, où il a pris plusieurs villes et expulsé une bonne partie de l'aristocratie foncière.

6. Von Glahn (1996*a*, p. 70-82) donne les preuves de ce processus. Gernet (1972, p. 363-364) montre qu'entre 1450 et 1500 la plupart des impôts sont devenus payables en argent. Cette évolution a atteint son apogée avec la méthode du « coup de fouet unique » : les réformes fiscales mises en place entre 1530 et 1581 (Huang 1974 ; voir Arrighi, Hui, Hung et Selden 2003, p. 272-273).

7. Wong (1997) ; Pomeranz (2010) ; Arrighi (2009) – parmi beaucoup d'autres qui avancent cette idée.

8. Pomeranz (2010), p. 408.

9. La valeur de l'argent en Chine (mesurée en or) est restée, tout au long du XVI^e^ siècle, en gros deux fois plus élevée qu'à Lisbonne ou à Anvers (Flynn et Giráldez 1995 et 2002).

10. Von Glahn (1996*b*), p. 440 ; Atwell (1998).

11. Challis (1978), p. 157.

12. La Chine avait connu son propre « âge des grandes découvertes » au début du XV^e^ siècle, mais il n'avait pas été suivi par la conquête et la réduction massive de populations en esclavage.

13. Il est possible qu'ils se soient trompés. En règle générale, il y a bien eu une chute démographique de 90 % même dans les régions où aucun génocide direct n'a eu lieu. Mais, dans la plupart des endroits, après une génération environ, les populations ont commencé à remonter ; à Hispaniola et dans de nombreuses régions du Mexique et du Pérou, autour des mines, le taux de mortalité ultime a été plutôt de 100 %.

14. Todorov (1982), p. 143-144 ; pour l'original, Icazbalceta (2008), p. 23-26.

15. Un historien observe : « À la fin du XVI^e^ siècle, le lingot, essentiellement d'argent, constituait plus de 95 % des exportations qui quittaient l'Amérique espagnole pour l'Europe. Pour s'emparer de ces richesses, on avait anéanti à peu près le même pourcentage de la population indigène » (Stannard 1993, p. 221).

16. Díaz [1632] (1991), t. I, p. 37-38.

17. Díaz [1632] (1877), p. 545-546.

18. Díaz [1632] (1877), p. 547.

19. Cortès [1526] (1991), p. 442.

20. La plupart des conquistadors étaient dans le même cas. Balboa est parti aux Amériques pour fuir ses créanciers ; Pizarre avait tant emprunté pour équiper son expédition au Pérou qu'après ses premiers revers seule la peur de la prison pour dettes l'a dissuadé de regagner Panama ; Francisco de Montejo avait dû mettre en gage toutes ses possessions mexicaines pour obtenir le prêt de huit mille pesos qui lui a permis de lancer son expédition au Honduras ; Pedro de Alvarado a lui aussi fini lourdement endetté, et il a joué son va-tout sur un projet de conquête des îles aux épices et de la Chine – à sa mort, ses créanciers ont immédiatement essayé de vendre aux enchères les terres qui lui restaient.

21. Par exemple Pagden (1986).

22. Gibson (1964), p. 253. Notons la ressemblance gênante avec la politique mondiale actuelle, où les Nations unies, par exemple, appellent les pays pauvres à rendre l'éducation gratuite et accessible à tous, après quoi le Fonds monétaire international (qui, juridiquement, est une composante des

Nations unies) exige que ces mêmes pays fassent exactement le contraire, qu'ils imposent des frais de scolarité dans le cadre de « réformes économiques » générales, et en fait une condition du refinancement de leur dette.

23. Selon William Pietz (1985, p. 8), qui a étudié les premiers récits de marchands aventuriers en Afrique occidentale ; mais Todorov (1982, p. 137-139) montre que les conquistadors voyaient les choses de la même façon.

24. Certains ont fait faillite – par exemple, une branche des Fugger. Mais c'était étonnamment rare.

25. Martin Luther, « Du commerce et de l'usure » [1524], in Œuvres, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 386.

26. Au temps de Luther, le problème principal était une pratique appelée *Zinskauf*, techniquement un loyer sur un bien immobilier loué, qui était fondamentalement une forme déguisée de prêt à intérêt.

27. *In* Baker (1974), p. 53-54. La référence à saint Paul renvoie à Romains 13,7.

28. Le fait même que le Deutéronome autorise l'usure dans certaines circonstances, soutenait-il, démontre que son interdiction ne peut être une « loi spirituelle » universelle ; c'était une loi politique créée pour la situation spécifique d'Israël dans l'Antiquité ; on pouvait donc la juger non pertinente pour d'autres situations.

29. Et, de fait, c'est bien ce que signifiait à l'origine « capital ». Le terme lui-même vient du bas latin *capitale*, « avec le sens de fonds, de stock de marchandises, de masse d'argent ou d'argent portant intérêt » (Braudel 1979*a*, p. 201). Il apparaît en anglais au milieu du XVI^e^ siècle essentiellement comme un mot emprunté aux techniques comptables italiennes (Cannan 1921 ; Richard 1926) pour désigner ce qui reste après calcul des actifs, des créances et des dettes ; mais, jusqu'au XIX^e^ siècle, les sources anglaises ont préféré en général le mot *stock* – en partie, on le soupçonne, parce que *capital* était trop étroitement associé à l'usure.

30. Nations qui, après tout, pratiquaient aussi l'usure entre elles : Nelson (1949), p. 76.

31. Ben Nelson a souligné ce point dans un livre important, *The Idea of Usury : From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (Nelson 1949).

32. Midelfort (1996), p. 39.

33. Zmora (2006), p. 6-8. À cette époque, « financement public » signifiait essentiellement prêts à intérêt déguisés, consentis par la petite noblesse, qui était aussi la couche sociale où l'on recrutait les administrateurs locaux.

34. Sur les terres d'Église : Dixon (2002), p. 91. Sur les dettes de jeu de Casimir : Janssen (1887-1914), t. III, p. 207. Sa dette totale s'élevait à un demi-million de florins en 1528, et à plus de 750 000 en 1541 (Zmora 2006, p. 13, n. 55).

35. Il fut plus tard accusé d'avoir conspiré avec le comte Wilhelm von Henneburg, qui était passé aux rebelles, pour devenir le duc laïc des territoires alors détenus par l'évêque de Wurtzbourg.

36. Extrait du « Rapport du Commandant du Margrave, Michel Gross de Trockau », *in* Scott et Scribner (1991), p. 301. Les sommes sont fondées sur une promesse de 1 florin par exécution, ½ florin par mutilation. Nous ne savons pas si Casimir a payé cette dette particulière.

37. Pour certains récits de la révolte et de la répression pertinents pour notre propos : Seebohm (1877), p. 141-145 ; Janssen (1887-1914), t. III, p. 27-31 ; Blickle (1975) ; Endres (1979) ; Vice (1988) ; Robisheaux (1989), p. 48-67 ; Sea (2007). Selon les sources, Casimir a finalement décidé de faire payer des amendes, et exigé de ses sujets, en fin de compte, des indemnités de 104 000 florins.

38. Linebaugh (2008) fait une belle analyse de ce type de phénomène dans son essai sur les origines sociales de la *Magna Carta*.

39. Notons bien que, malgré les interminables représailles contre les gens du peuple, aucun prince ou noble allemand n'a été inquiété, même ceux qui avaient ouvertement coopéré avec les rebelles.

40. Muldrew (1993a), (1993*b*), (1996), (1998) et (2001) ; cf. MacIntosh (1988) ; Zell (1996) ; Waswo (2004) ; Ingram (2006) ; Valenze (2006) ; Kitch (2007). Je suis tout à fait d'accord avec la plupart des conclusions de Muldrew ; je n'en nuancerai que quelques-unes : par exemple, son rejet de la théorie de l'individualisme possessif de MacPherson (1971) ne me paraît pas nécessaire, car j'ai l'impression que cette théorie cerne bel et bien des changements qui se produisent à un niveau structurel plus profond, moins accessible au discours explicite (voir Graeber 1997).

41. Muldrew (2001, p. 92) estime que, vers 1600, huit mille marchands de Londres possédaient peut-être jusqu'au tiers de toutes les pièces de monnaie qui existaient en Angleterre.

42. Williamson (1889) ; Whiting (1971) ; Mathias (1979*b*) ; Valenze (2006), p. 34-40.

43. L'or et l'argent constituaient une très petite part de la fortune des ménages : les inventaires révèlent en moyenne quinze shillings de crédit pour chaque pièce de 1 shilling (Muldrew 1998).

44. Ce principe du droit aux moyens d'existence est au cœur de ce que E.P. Thompson a appelé, dans une formule célèbre, « l'économie morale de la foule » (1971) dans l'Angleterre du XVIII^e^ siècle, notion que Muldrew (1993*a*) juge applicable à ces systèmes de crédit dans leur ensemble.

45. Stout (1742), p. 74-75 ; le même passage est cité partiellement dans Muldrew (1993*a*), p. 178, et (1998), p. 152.

46. Pour être plus précis, c'était soit la piété (dans le cas des calvinistes), soit la convivialité facile (dans le cas de ceux qui leur étaient hostiles au nom des vieilles valeurs festives) – dans les années qui ont précédé la guerre civile, de nombreux conseils de paroisse étaient divisés entre religieux (*godly men*) et bons vivants (*good honest men*) (Hunt 1983, p. 146).

47. Walker (1996) ; pour mon propre point de vue sur le « service en début de vie active » (*life cycle service*) et le travail salarié, voir, là encore, Graeber (1997).

48. Hill (1977), p. 35-47 ; Wrightson et Levine (1979) ; Beier (1985).

49. Muldrew (2001), p. 84.

50. Pour un exposé classique sur les liens entre marchés, fêtes et morale sous les Tudors, voir Agnew (1986).

51. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, 6 vol., Paris, Fayard, 1986, t. III, chap. 7, p. 177 ; Johnson (2004), p. 56-58. Sur les deux conceptions de la justice : Wrightson (1980). L'essai de Bodin a été beaucoup lu. Il s'appuyait sur l'analyse de Thomas d'Aquin faisant de l'amour et de l'amitié le fondement de l'ordre juridique, idée qui remontait en fait à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, laquelle avait atteint l'Europe à travers des sources arabes. Y a-t-il eu aussi une influence directe des sources islamiques elles-mêmes ? Nous n'en savons rien, mais, lorsqu'on connaît l'intensité des relations mutuelles générales (Ghazanfar 2003), cela paraît probable.

52. Gerard de Malynes, *Maintenance of Free Trade* (1622), cité *in* Muldrew (1998), p. 98 ; voir aussi Muldrew (2001), p. 83.

53. *Les Contes de Canterbury de Geoffroy Chaucer*, trad. fr. de T. Bahans *et al.*, Paris, Alcan 1908, p. 173. Chaucer regorge de ce genre de choses : la Femme de Bath a beaucoup à dire sur les dettes conjugales (voir par exemple Cotter 1969). C'est vraiment dans la période 1400-1600 qu'on en est venu à tout cadrer en termes de dettes, ce qui reflétait probablement les premiers frémissements de l'individualisme possessif, et les efforts pour le concilier avec les anciens paradigmes moraux. C'est pourquoi Guth (2008), un historien du droit, appelle ces siècles l'« âge de la dette », et estime qu'il allait être remplacé après 1600 par un « âge du contrat ».

54. Davenant (1771), p. 152.

55. Marshall Sahlins (1996 ; 2009) insiste depuis un certain temps sur les racines théologiques de la pensée de Hobbes. L'analyse qui suit est très influencée par ses travaux.

56. Hobbes n'utilise pas lui-même l'expression « intérêt personnel », mais il parle effectivement d'intérêts « particuliers », « privés » et « communs ».

57. *De L'Esprit*, 53, cité *in* Hirschman (1986), p. 18. Explorer le contraste entre le « profit » du prince Shang et l'« intérêt » d'Helvétius constituerait en soi un travail historique fructueux. Il ne s'agit pas du même concept.

58. « Intérêt » (venu d'*interesse*) entre dans le langage courant au XIV^e^ siècle comme euphémisme pour désigner l'usure, mais ce n'est qu'au XVI^e^ siècle qu'il est employé au sens général qui nous est familier. Hobbes n'utilise pas le terme « intérêt personnel », bien qu'il parle d'intérêts « privés » et « communs » ; mais l'expression était déjà courante : elle apparaît dans l'ouvrage de l'ami de Machiavel François Guichardin dès 1512. Elle devient un lieu commun au XVIII^e^ siècle (voir Hirschman 1980 et 1992, notamment chap. 2, « The Concept of Interest » ; Dumont 1976 ; Myers 1983 ; Heilbron 1998).

59. Sée (1926, p. 6, n. 1) indique que, jusque vers 1800, « intérêt » était le mot usuel en français pour dire « capital » ; en anglais, on préférait le mot *stock*. Il est curieux de constater qu'Adam Smith, lui, revient en fait à l'usage augustinien en employant *self-love* (amour de soi) dans son célèbre passage sur le boucher et le boulanger (*Richesse des nations*, I, 2, 2 ; Smith [1776] 1991, t. I, p. 82, qui traduit *self-love* par « égoïsme »).

60. Beier (1985), p. 159-163 ; cf. Dobb [1946] (1981), p. 249. S'associer aux gitans était aussi un crime puni de la peine capitale. Pour le vagabondage, la justice a eu tant de mal à trouver des gens prêts à porter plainte contre des vagabonds qu'elle s'est vue finalement forcée de réduire la peine à une flagellation publique.

61. *In* Walker (1996), p. 244.

62. Helmholtz (1986) ; Brand (2002) ; Guth (2008).

63. Helmholz (1986) ; Muldrew (1998), p. 255 ; Schofield et Mayhew (2002) ; Guth (2008).

64. Stout (1742), p. 121.

65. « Les horreurs de la Fleet et de Marshalsea furent mises à nu en 1729. Les pauvres débiteurs furent trouvés entassés du "côté commun", couverts d'ordure et de vermine, et exposés à mourir sans pitié, de faim et de la fièvre des prisons. […] Nul effort n'était fait pour distinguer le débiteur frauduleux du débiteur malheureux. Un riche coquin qui pouvait payer ses dettes, mais qui ne le voulait pas, pouvait s'adonner au luxe et à la débauche, tandis que son pauvre et malheureux codétenu mourait de faim et pourrissait du "côté commun" » (May 1865-1866, t. II, p. 328).

66. Je ne veux pas dire ici que le récit familier de l'« accumulation primitive » est faux – la clôture des communaux et la montée de la propriété privée, l'éviction de milliers d'anciens villageois qui sont devenus des travailleurs sans terre. Je mets simplement en lumière un aspect moins familier de cette histoire. Il est d'autant plus utile d'y insister que le degré auquel les périodes Tudor et Stuart ont été vraiment marquées par une montée des *enclosures* fait l'objet d'un vif débat (par exemple Wordie 1983). Le recours à la dette pour diviser les communautés contre elles-mêmes est conçu ici dans la même veine que le brillant raisonnement de Silvia Federici (2004) sur la façon dont les accusations de sorcellerie ont contribué à éliminer les acquis populaires de la fin du Moyen Âge et à ouvrir la voie au capitalisme.

67. « Le crédit aux particuliers avait mauvaise presse au XVIII^e^ siècle. On disait souvent que c'était mal de s'endetter à seule fin de payer les produits de consommation courante. On célébrait une économie du paiement comptant, et les vertus de l'économie ménagère prudente et de la parcimonie étaient portées aux nues. Par conséquent, on attaquait en bloc la vente à crédit du petit commerçant, le mont-de-piété et le prêt d'argent, en prenant pour cible à la fois les emprunteurs et les prêteurs » (Hoppit 1990, p. 312-313).

68. *Richesse des nations*, I, 2, 2 ; Smith [1776] (1991), t. I, p. 82.

69. Muldrew avance cette idée : (1993*a*), p. 163.

70. *Théorie des sentiments moraux*, IV, 1, 10 ; Smith [1761] (2010), p. 257.

71. « Celui qui emprunte pour dépenser sera bientôt ruiné et celui qui lui prête aura lieu, en général, de se repentir de son imprudence ; ainsi, dans tous les cas où il n'est pas question de prêt à usure, il est contre l'intérêt des deux parties d'emprunter, comme de prêter, pour une pareille destination ; et quoique sans doute il y ait des gens à qui il arrive quelquefois de faire l'un et l'autre, toutefois, d'après l'attention que tout homme porte à ses intérêts, nous pouvons être bien sûrs que cela n'arrive pas aussi souvent que nous pourrions nous l'imaginer » (*Richesse des nations*, II, 4, 2 ; Smith [1776] 1991, t. I, p. 439-440). Smith reconnaît à l'occasion l'existence de la vente à crédit, mais ne lui accorde aucune importance.

72. Reeves (1999). Reeves, comme Servet (1994 ; 2001), montre que beaucoup étaient conscients de la diversité des objets servant de monnaie : Puffendorf, par exemple, en a dressé une longue liste.

73. Donc, quand nous attribuons de la valeur à l'or, nous ne faisons que reconnaître cette réalité. On invoquait en général le même argument pour résoudre la vieille énigme médiévale sur les diamants et l'eau : pourquoi les diamants sont-ils si chers alors qu'ils ne servent à rien, tandis que l'eau, qui a de multiples utilités, ne vaut pratiquement rien du tout ? La solution habituelle était : les diamants sont la forme éternelle de l'eau. (Galilée, qui rejetait entièrement la prémisse, a suggéré que ceux qui avançaient pareil argument devraient être transformés en statues. Ainsi, expliquait-il dans son style renaissant inimitable, tout le monde serait content, puisque (1) eux seraient éternels, et (2) nous n'aurions plus à écouter leurs raisonnements stupides.) Voir Wennerlind (2003), qui fait une observation intéressante : au XVII^e^ siècle, la plupart des États européens ont employé des alchimistes afin qu'ils produisent de l'or et de l'argent dont on ferait des pièces ; ce n'est que lorsque ces projets ont définitivement échoué que les États sont passés au papier-monnaie.

74. Kindleberger (1989) ; Boyer-Xambeu, Deleplace et Gillard (1986) ; Ingham (2004), p. 171. Cette voie a plutôt fini par conduire à la création des Bourses : les premières Bourses publiques, à Bruges et à Anvers au XV^e^ siècle, n'ont pas commencé leurs activités par la vente et l'achat de parts dans des sociétés par actions, qui n'existaient pratiquement pas à l'époque, mais par l'« escompte » des lettres de change.

75. C'est Usher (1934 ; 1943) qui a introduit le premier la distinction entre la « banque primitive », où l'on prête simplement ce qu'on a, et la « banque moderne », qui repose sur une forme de système de réserves fractionnaires – autrement dit, où l'on prête plus que ce qu'on a, donc où l'on crée de fait de la monnaie. Ce serait une autre raison pour conclure qu'aujourd'hui nous sommes passés à autre chose que la « banque moderne » – voir *infra*.

76. Spufford (1988), p. 258, qui s'appuie sur Usher (1943), p. 239-242. On utilisait les billets de dépôt, mais les billets de banque privés, fondés sur le crédit, ne sont apparus qu'assez tard – chez les orfèvres de Londres, qui faisaient aussi office de banquiers, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

77. Voir Munro (2003*b*) pour un résumé utile.

78. MacDonald (2006), p. 156.

79. Tomas de Mercado, *in* Flynn (1978), p. 400.

80. Voir Flynn (1979) ; Braudel (1979*a*), p. 466-468 ; Stein et Stein (2000), p. 501-505, 960-962 ; Tortella et Comín (2002). Le nombre de *juros* en circulation est passé de 3,6 millions de ducats en 1516 à 80,4 millions en 1598.

81. Le plus célèbre défenseur de cette position a été Nicholas Barbon (1690) : « la monnaie est une valeur créée par la loi », soutenait-il, et un étalon de mesure au même titre que le pouce, l'heure ou l'once liquide. Il soulignait aussi que, de toute manière, l'essentiel de la monnaie était du crédit.

82. Locke ([1691] 2011, p. 251-253) ; également cité *in* Caffentzis (1989), p. 46-47, qui reste le résumé le plus perspicace du débat et de ce qu'il impliquait. À comparer avec Perlman et McCann (1998), p. 117-120 ; Letwin (2003), p. 71-78 ; Valenze (2006), p. 40-43.

83. Nous oublions souvent que le matérialisme de la tradition marxiste n'est pas une rupture radicale – comme Nietzsche, Marx a pris des postulats bourgeois (dans son cas, ce n'étaient pas les

mêmes) et les a poussés dans des directions propres à scandaliser leurs défenseurs initiaux. De toute manière, on a de solides raisons de croire que ce que nous appelons aujourd'hui le « matérialisme historique » est en réalité l'ajout d'Engels au projet – et Engels était vraiment un bourgeois par son milieu et sa sensibilité (il était un pilier de la Bourse de Cologne).

84. Macaulay (1857), t. III, p. 231 – l'article original a été publié dans le *Spectator* du 1er mars 1711.

85. *Faust II*, acte I, trad. fr. de Gérard de Nerval – voir Shell (1992), Binswanger (1994) pour une analyse détaillée. Le lien avec l'alchimie est révélateur. Vers 1300, Marco Polo plaisantait quand il écrivait : l'empereur de Chine « possède parfaitement l'alchimie » puisqu'il peut transformer une simple feuille de papier en quelque chose qui vaut de l'or (Polo [1298] 2011, p. 246). Mais, au XVIIe siècle, la plupart des monarques européens ont réellement recruté des alchimistes pour essayer de produire de l'or à partir de vils métaux ; c'est seulement parce qu'ils n'y sont pas parvenus que le papier-monnaie a été adopté (Wennerlind 2003).

86. Non que la monnaie n'ait éveillé aucune méfiance, mais la suspicion se concentrait plutôt sur les problèmes moraux et métaphysiques (par exemple, le « vol de temps »).

87. Propos prétendument prononcés lors d'une conférence à l'université du Texas en 1927, mais en fait, si ce passage est cité sans relâche dans les ouvrages récents et en particulier sur Internet, il ne peut être attesté avant 1975 environ. Les deux premières phrases semblent venir d'un conseiller en investissement britannique nommé L.L.B. Angas en 1937 : « Le système bancaire moderne fabrique de la monnaie à partir de rien. Ce processus est peut-être le tour de passe-passe le plus stupéfiant jamais inventé. Les banques peuvent de fait gonfler, émettre et retirer la monnaie scripturale moderne » (Angas 1937, p. 20-21). Les autres composantes de l'extrait sont probablement des inventions ultérieures – et Lord Stamp n'a jamais suggéré aucune idée de ce genre dans ses écrits publiés. De même, une phrase similaire, « la banque tire profit de tout intérêt qu'elle crée à partir de rien », attribuée à William Patterson, premier directeur de la Banque d'Angleterre, n'est attestée pour la première fois que dans les années 1930, et elle est presque certainement apocryphe.

88. Les sociétés par actions ont été créées au début de la période coloniale, avec la célèbre Compagnie des Indes orientales et des projets coloniaux du même ordre, mais elles se sont pour l'essentiel évanouies pendant la période de la révolution industrielle. Elles n'ont été ressuscitées qu'à la fin du XIXe siècle, et principalement, au départ, aux États-Unis et en Allemagne. Comme l'a fait remarquer Giovanni Arrighi (1994), l'apogée du capitalisme britannique s'est caractérisé par les petites sociétés familiales et la haute finance ; le capitalisme bureaucratique moderne des grandes compagnies a été introduit par les États-Unis et par l'Allemagne, les deux puissances qui ont passé la première moitié du XXe siècle à se battre pour déterminer laquelle allait exercer l'hégémonie à la place de la Grande-Bretagne.

89. MacKay (1854), p. 52.

90. *Ibid.*, p. 53-54.

91. Spyer (1997).

92. Prakash (2003), p. 209-216.

93. Hardenburg et Casement (1913) ; l'analyse la plus célèbre, et perspicace, de cette histoire est celle de Mick Taussig (1984 ; 1987).

94. *Encyclopedia Britannica*, 11e éd. (1911), entrée « Putumayo ».

95. Comme le relève Taussig (1984, p. 482), quand on a demandé plus tard au président de la compagnie ce qu'il entendait au juste par « cannibale », il a simplement répondu : cela veut dire que ces Indiens refusent de faire du commerce avec qui que ce soit.

96. C'est une idée démontrée avec un luxe de détails dans un livre important de Yann Moulier-Boutang (1997), qui, malheureusement, n'a jamais été traduit en anglais.

97. Davies (1975), p. 59. Le mot *indentured* vient des entailles (*indentations*) ou encoches sur un bâton de taille, répétons-le, puisqu'on utilisait en général ces bâtons pour les contrats avec ceux qui, comme la plupart des *indentured servants*, ne savaient pas lire (Blackstone 1827, t. I, p. 218).

98. Immanuel Wallerstein (1980) donne l'analyse classique de ce « second servage ».

99. C'était vrai, précisons-le, dans l'ensemble des classes sociales : tout le monde était censé le faire, des humbles trayeuses et apprenties aux « dames d'honneur » et aux pages des chevaliers. C'est l'une des raisons, il faut le noter, qui expliquent que les contrats de service à gages (*indentured*) n'ont pas paru constituer un grand bond au XVII^e^ siècle : ils ne faisaient qu'allonger la durée de l'emploi sous contrat : au lieu d'un an, ce serait cinq ou sept. Même à l'époque médiévale, il existait des journaliers adultes, mais ils étaient souvent perçus comme indistinguables des criminels.

100. Le mot même de « prolétariat », en un sens, y fait allusion, puisqu'il vient d'un terme latin qui signifie « ceux qui ont des enfants ».

101. C.L.R. James (1949) ; Eric Williams [1944] (1996).

102. « Il existait de nombreuses méthodes qui permettaient aux entrepreneurs d'économiser les pièces de monnaie dans le paiement des salaires – ils pouvaient ne payer qu'à de longs intervalles ; ou payer en droits sur d'autres (paiements en nature ; tickets ou coupons autorisant des achats dans certaines boutiques, etc. ; fournitures de billets et jetons privés) » (Mathias 1979*a*, p. 95).

103. En fait, la liste complète est : « *cabbage, chips, waxers, sweepings, sockings, wastages, blessing, lays, dead men, onces, primage, furthing, dunnage, portage, wines, vails, tinge, buggings, colting, rumps, birrs, fents, thrums, potching, scrapings, poake, coltage, extra, tret, tare, largess, the con, nobbings, knockdown, boot, tommy, trimmings, poll, gleanings, lops, tops, bontages, keepy back, pin money* » (Linebaugh 1993, p. 449 ; voir aussi Linebaugh 1982 ; Rule 1986, p. 115-117).

104. Tebbutt (1983), p. 49. Pour le prêt sur gage en général : Hardaker (1892) ; Hudson (1982) ; Caskey (1994) ; Fitzpatrick (2001).

105. Linebaugh (1993), p. 371-404.

106. En général afin de conclure qu'aujourd'hui, bien sûr, nous vivons dans un monde entièrement différent, puisque manifestement ce n'est plus vrai. Il pourrait ici être utile de rappeler au lecteur que Marx entendait écrire une « critique de l'économie politique » – c'est-à-dire de la théorie et de la pratique de l'économie de son temps.

107. Voir la traduction anglaise de Bernal Díaz par Lockhart (Díaz [1632] 1844, t. II, p. 396), qui donne plusieurs versions de l'histoire, tirées de sources différentes.

108. Clendinnen (1991), p. 144.

109. C'est sur ces bases que Testart distingue l'esclavage dû à un pari, où le parieur joue sa propre personne, et l'esclavage pour dettes, même si ces dettes, en dernière analyse, sont des dettes de jeu. « Le joueur qui joue directement sa personne en la risquant comme enjeu est plus proche de la mentalité d'un guerrier (qui risque également dans la guerre de perdre la vie ou d'être emmené en esclavage) que de celle du pauvre prêt à se vendre pour survivre » (Testart 2000*b*, p. 617).

110. C'est pourquoi, soit dit en passant, les récriminations sur l'immoralité des déficits sont d'une telle mauvaise foi : puisque la monnaie moderne *est* de fait la dette de l'État, s'il n'y avait pas de déficit, les résultats seraient désastreux. Certes, la monnaie peut aussi être créée dans la sphère privée, par les banques, mais on verrait que cette méthode a des limites. C'est pourquoi les élites financières américaines, et à leur tête Alan Greenspan, ont paniqué à la fin des années 1990 quand l'administration Clinton a commencé à avoir des excédents budgétaires ; les réductions d'impôts de Bush semblent avoir été spécifiquement conçues pour garantir le maintien du déficit.

111. Wallerstein (1989).

112. Jefferson (1988), p. 600. [La lettre de 1813 à John Wayles Eppes où figure cette phrase n'est pas reprise dans la traduction française des Écrits politiques – *NdT*.]

113. La Grande-Bretagne a introduit sa première loi sur la faillite en 1542.

114. C'est sans nul doute ce que Goethe a en tête quand il amène Faust à conseiller spécifiquement à l'empereur de payer ses dettes avec des reconnaissances de dette. Après tout, nous savons tous ce qui lui est arrivé quand l'heure de l'échéance a sonné pour lui.

115. Sonenscher (2007) donne une histoire longue et détaillée de ces débats.

116. Certes, on pourrait repérer ici un élément religieux : sous l'empereur Auguste, une secte religieuse du Moyen-Orient a conçu l'idée que le feu était sur le point de tomber du ciel et de consumer la planète ; rien ne semblait moins probable à l'époque ; laissons ses membres gouverner un coin du monde pendant deux mille ans et ils trouveront moyen d'y arriver. Mais le phénomène s'inscrit manifestement dans une structure plus générale.

Chapitre 12. Début d'une ère encore indéterminée

1. J'ai pris conscience de l'importance de cette date grâce à mon collègue anthropologue Chris Gregory (1998, p. 265-296 ; voir aussi M. Hudson 2003*a*). Les citoyens américains n'étaient plus autorisés à convertir leurs dollars en or depuis 1934. L'analyse qui suit s'inspire à la fois de Gregory et de Hudson.

2. On trouvera une version apparemment plausible, qui cite un montant assez limité en lingots, à l'adresse <www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm>. Pour une version fictionnelle plus divertissante, voir <www.rense.com/general73/confess.htm>.

3. « The Federal Reserve Bank of New York : the Key to the Gold Vault » (newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf).

4. Petit à-côté : je me souviens d'avoir lu aussi à l'époque des articles signalant qu'il y avait plusieurs bijouteries de luxe dans les galeries marchandes situées directement sous les tours, et que tout l'or qui s'y trouvait avait bel et bien disparu. On présume qu'il a été empoché par des sauveteurs, mais, étant donné les circonstances, il semble qu'il n'y ait pas eu d'objections sérieuses – du moins n'ai-je jamais entendu parler d'enquête plus approfondie sur la question, et moins encore de poursuites.

5. Ce n'est sûrement pas par hasard que William Greider a décidé d'intituler sa grande histoire de la Federal Reserve (1989) *The Secrets of the Temple* [Les Secrets du temple]. C'est bien ainsi que la décrivent en privé beaucoup de ses dirigeants eux-mêmes. Il en cite un qui déclare : « Le Federal Reserve System est exactement comme l'Église. Il a un pape, le président ; un collège des cardinaux, les gouverneurs et les présidents de banque ; et une curie, les cadres supérieurs techniques. L'équivalent des laïcs, ce sont les banques de dépôt. […] Nous avons même différents ordres de pensée religieuse, comme les jésuites, les franciscains et les dominicains, mais nous, nous les appelons les pragmatistes, les monétaristes et les néo-keynésiens » (*ibid.*, p. 54).

6. Cette thèse n'a rien de nouveau, et elle repose en partie sur l'école braudélienne (les systèmes du monde), par exemple le travail récent de Mielants (2007). Pour une version inspirée par un marxisme plus classique, qui suit ce lien depuis l'époque de Nixon, voir Custers (2007). Pour des analyses de la question plus conformes à l'orthodoxie néoclassique, voir MacDonald et Gastman (2001) ; MacDonald (2006).

7. Le sénateur Fullbright, *in* McDermott (2008), p. 190.

8. Je souligne que cela contredit directement l'intention de la Constitution des États-Unis (1, 8, 5), qui stipule que le pouvoir « de battre monnaie [et] d'en déterminer la valeur » est attribué au Congrès et à lui seul – sans nul doute à l'instigation des jeffersoniens, qui étaient hostiles à la création d'une banque centrale. Les États-Unis observent encore la lettre de la loi : leurs pièces sont émises directement par le Trésor. Le papier-monnaie américain, s'il est signé par le secrétaire au Trésor, n'est pas émis par le Trésor mais par la Federal Reserve. Techniquement, il s'agit de billets de

banque, même si, comme pour la Banque d'Angleterre, le monopole de leur émission a été octroyé à une seule banque.

9. Pour ceux qui ne savent pas comment fonctionne la Federal Reserve : techniquement, il y a une série d'étapes. En général, le Trésor vend des bons au public, et la Federal Reserve les rachète. Après quoi elle prête à d'autres banques la monnaie ainsi créée à un taux d'intérêt spécial, qui est faible (le *prime rate*), afin que ces banques puissent ensuite prêter à des taux plus élevés. En sa capacité d'autorité de réglementation du système bancaire, la Federal Reserve fixe aussi le taux de réserves fractionnaires : le nombre précis de dollars que les banques peuvent « prêter » – en fait, créer – par dollar qu'elles empruntent à la Fed, ou ont en dépôt, ou peuvent comptabiliser comme un avoir à un autre titre. Techniquement, c'est 10 pour 1, mais toute une série de failles juridiques permettent aux banques d'atteindre un chiffre considérablement supérieur.

10. Ce qui amène à se poser une question assez intéressante : à quoi lui servent, au juste, ses réserves d'or ?

11. En fait, la principale limite à la puissance mondiale des États-Unis ces dernières années est qu'il existe à présent un endroit – la région de la Chine située en face de Taïwan – où les défenses aériennes sont aujourd'hui si denses et si sophistiquées que l'US Air Force n'est plus certaine de pouvoir les pénétrer à volonté. Quant à sa limite la plus spectaculaire, elle a longtemps été, bien sûr, son incapacité à pulvériser Oussama Ben Laden.

12. Ou les placer en bourse aux États-Unis, ce qui en dernière analyse a des effets du même ordre. Comme l'écrit M. Hudson, « les diplomates américains ont bien fait comprendre qu'acquérir une position de contrôle dans des entreprises américaines, ou même revenir à l'or, serait considéré comme un acte inamical » (2003*a*, p. 7) ; donc, sauf si ces banques centrales veulent se retirer entièrement du dollar, ce qui serait perçu comme un acte encore plus inamical, il n'y a guère d'autre solution. Pour la façon dont les actes « inamicaux » risquent d'être reçus, voir plus bas.

13. M. Hudson (2003*a*), p. 12.

14. Comme beaucoup en ont fait la remarque, les trois pays qui sont passés à l'euro à ce moment-là – l'Irak, l'Iran et la Corée du Nord – ont été précisément ceux que Bush a retenus pour son « Axe du Mal ». Nous pouvons évidemment discuter des rapports de cause à effet. Il est révélateur aussi que les États noyaux de l'eurozone, comme la France et l'Allemagne, aient été uniformément opposés à la guerre, tandis que les États-Unis trouvaient leurs alliés chez des eurosceptiques comme la Grande-Bretagne.

15. Pour quelques visions représentatives de la relation entre le dollar et l'empire : du point de vue de l'économie néoclassique, Ferguson (2001 ; 2004) ; dans une perspective keynésienne radicale, M. Hudson (2003*a*) ; d'un point de vue marxiste, Brenner (2002).

16. Même la CIA appelle aujourd'hui couramment ce type d'arrangements « esclavage », bien que techniquement le péonage soit un système différent.

17. À comparer avec le graphique déficit/budget militaire, *supra*, p. 447 – la courbe est de fait identique.

18. Voir <dailybail.com/home/china-warns-us-about-debt-monetization.html>, consulté le 22 décembre 2009. L'article repose sur un texte paru dans le *Wall Street Journal*, « Don't Monetize the Debt : The President of the Dallas Fed on Inflation Risk and Central Bank Independence » (Mary Anastasia O'Grady, *WSJ*, 23 mai 2009). J'ajoute que, dans l'usage populaire actuel, « monétiser la dette » est en général employé comme un synonyme d'« imprimer de la monnaie » pour payer la dette. Cet usage est devenu quasi universel, mais il ne correspond pas au sens originel du terme, qui est : transformer la dette elle-même en monnaie. La Banque d'Angleterre n'imprimait pas de la monnaie pour payer la dette nationale ; elle transformait la dette nationale en monnaie. Ici aussi, un débat de fond est en cours sur la nature même de la monnaie.

19. On appelle parfois cet arrangement Bretton Woods II (Dooley, Folkerts-Landau et Garber 2004 et 2009) : de fait, il a été convenu, depuis les années 1990 au moins, d'utiliser divers moyens non officiels pour maintenir la valeur du dollar artificiellement élevée, et celle des devises d'Asie orientale – en particulier la devise chinoise – artificiellement basse, afin de faciliter l'entrée des exportations asiatiques bon marché aux États-Unis. Puisque les salaires réels dans ce pays stagnent ou baissent constamment depuis les années 1970, cet accord tacite constitue, avec l'accumulation de la dette des consommateurs, la grande raison pour laquelle les niveaux de vie américains n'ont pas radicalement chuté.

20. Sur Zheng He, voir Dreyer (2006) ; Wade (2004) ; Wake (1997). Sur le commerce du tribut en général : Moses (1976) ; Yü (1967) ; Hamashita (1994) et (2003) ; Di Cosmo et Wyatt (2005).

21. Le raisonnement suit ici Arrighi, Hui, Hung et Selden (2003), dont certains thèmes ont été repris dans le dernier ouvrage d'Arrighi, *Adam Smith à Pékin* (2009).

22. Le Japon, bien sûr, faisait en partie exception, puisqu'on peut soutenir qu'il avait atteint dès avant cette période un statut qui le plaçait dans le Premier Monde.

23. Keynes [1936] (1969), p. 369-370.

24. Voir <www.irle.berkeley.edu/events/spring08/feller>.

25. La législation cruciale a été le Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act de 1980, qui a aboli toutes les lois fédérales contre l'usure : officiellement, il s'agissait de réagir contre la forte inflation de la fin des années 1970, mais ces lois n'ont évidemment pas été rétablies une fois l'inflation maîtrisée, ce qui est le cas depuis un quart de siècle. La loi de 1980 laissait en place les plafonds imposés aux taux d'intérêt par les États, mais autorisait des sociétés comme les compagnies de cartes de crédit à se conformer aux lois de l'État où elles étaient immatriculées, quel que fût le lieu où elles opéraient. C'est pourquoi la plupart sont immatriculées au Dakota du Sud, qui n'a pas de taux d'intérêt maximum.

26. La première expression est de Thomas Friedman (1999), dans un livre creux et prétentieux intitulé *The Lexus and the OIive Tree* ; la seconde de Randy Martin (2002), dans un ouvrage qui porte ce titre (*The Financialization of Everyday Life)*.

27. Aux États-Unis, cette « altérité universelle » est surtout créée à travers le racisme. C'est pourquoi l'essentiel du petit commerce y est organisé sur des bases ethniques : par exemple, les épiciers ou nettoyeurs à sec coréens, qui se font crédit entre eux, ont avec leurs clients une distance sociale suffisante pour qu'il ne soit pas question d'étendre le crédit hors du groupe, ni même de s'attendre aux relations de confiance les plus ordinaires – puisque eux-mêmes estiment en général que les électriciens, serruriers et autres artisans de diverses spécialités qui leur fournissent des services vont au moins essayer de les berner. Fondamentalement, le marché organisé sur des bases raciales ou ethniques devient un espace où tout le monde est présumé amalécite.

28. Gilder (1981), p. 289, cité *in* M. Cooper (2008), p. 7. L'essai de Cooper est une exploration brillante de la relation entre impérialisme de la dette – expression qu'elle semble avoir forgée, inspirée par Hudson – et christianisme évangélique, et je recommande chaleureusement sa lecture. Voir aussi Naylor (1985).

29. Robertson (1992), p. 153, là encore *in* M. Cooper, *ibid.*

30. Atwood (2008), p. 42.

31. C'est aussi, soit dit en passant, la meilleure réponse aux critiques traditionnelles qui accusent les pauvres de s'endetter parce qu'ils sont incapables de différer la satisfaction de leurs désirs – encore un exemple où la logique économique, avec tout son aveuglement sur l'humain, fausse toute compréhension possible des motivations réelles des « consommateurs ». En toute rationalité, puisque les comptes d'épargne rapportent environ 4 % par an et que les cartes de crédit facturent 20 %, les consommateurs devraient économiser pour se doter d'un matelas de sécurité et ne s'endetter que lorsqu'il le faut absolument, en remettant à plus tard les achats non nécessaires jusqu'au moment où

ils auront un excédent. Très peu agissent ainsi, mais c'est rarement par impatience (« il me la faut tout de suite, cette nouvelle robe *flashy* ») ; c'est parce que les gens ne peuvent mettre en attente les relations humaines aussi facilement que les « dépenses de consommation » imaginaires : leur fille n'aura cinq ans qu'une fois dans sa vie et leur grand-père n'a plus qu'un certain nombre d'années à vivre.

32. Il existe tant de livres sur le sujet qu'on hésite à citer des titres, mais voici deux excellents exemples : *Generation Debt* d'Anya Kamentz (2006), et *Social History of the Credit Trap* de Brett William (2004). Quant à l'idée générale de l'assimilation des revendications sur la dette à une forme de lutte de classes, elle m'a été largement inspirée par le collectif Midnight Notes, qui soutient que, même si cela paraît paradoxal, « le néolibéralisme a ouvert une nouvelle dimension de la lutte entre le capital et la classe ouvrière dans le domaine du crédit » (2009, p. 7). J'ai suivi cette analyse jusqu'à un certain point, tout en m'efforçant de tenir à distance l'économisme qui bride tant d'écrits marxistes (la définition de la vie humaine comme « reproduction de la force de travail ») ; quand je mets l'accent sur la « vie au-delà de la survie », mon propos est peut-être vaguement influencé par Vaneigem (1967), mais il renvoie pour l'essentiel à mon propre ouvrage sur la théorie de la valeur (Graeber 2001).

33. Elyachar (2002), p. 510.

34. Voir, par exemple, « India's Micro-finance Suicide Epidemic », Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16 décembre 2010, <http://bbc.co.uk/news/world-south-asia-11997571>.

35. Je l'ai observé directement à de nombreuses occasions dans mon travail militant : par exemple, la police n'hésite pas à paralyser totalement, par son bouclage, certains sommets de l'OMC, à seule fin que les manifestants ne puissent en aucun cas se dire qu'ils ont réussi à le faire eux-mêmes.

36. En pratique, cette économie est essentiellement faite de pratiques bancaires « sans intérêt » qui se réclament verbalement de la notion de « partage du profit », mais qui, en réalité, fonctionnent de façon très proche de ce que font les autres banques. Le problème est que, si des banques fondées sur le partage du profit sont en concurrence avec des banques traditionnelles sur le même marché, les clients qui prévoient que leurs entreprises vont rapporter de gros profits graviteront vers les secondes, qui proposent des prêts à intérêts fixes, et seuls les clients qui anticipent des profits faibles préféreront l'option du partage du profit (Kuran 1995, p. 162). Pour qu'une transition à une activité bancaire sans intérêt fonctionne, il faudrait qu'elle soit généralisée.

37. Sous le Califat, il se rendait utile en garantissant l'offre de monnaie ; en Chine, c'était en intervenant systématiquement pour stabiliser les marchés et empêcher l'émergence de monopoles capitalistes ; plus tard, aux États-Unis et dans d'autres républiques nord-atlantiques, ce serait en autorisant la monétisation de sa propre dette.

38. Certes, comme je l'ai montré au chapitre 5, la vie économique sera toujours faite de principes en conflit, et on pourrait donc la qualifier d'un peu incohérente. Mais je ne crois pas du tout que ce soit mauvais – c'est au moins un stimulant continuel. Ce qui me frappe dans les distorsions nées de la violence, c'est leur exceptionnelle capacité à induire en erreur.

39. Von Mises [1940] (1985), p. 567. Le texte original allemand a été publié en 1940 et probablement rédigé un ou deux ans plus tôt.

40. Ferguson (2011), p. 20-21.

41. Ici, je peux parler avec autorité, puisque je suis moi-même d'origine modeste et que je me suis propulsé dans la vie presque exclusivement par mon travail permanent. Comme mes amis le savent bien, je suis un bourreau de travail – à leur agacement souvent justifié. J'ai donc bien conscience que ce type de comportement est au mieux légèrement pathologique et ne rend sûrement pas meilleur.

Ouvrage réalisé par In Folio pour
les éditions Les Liens qui Libèrent
et
Actes Sud